TEOLOGIA DE LOS SALMOS

Hans-Joachim Kraus



TEOLOGIA DE LOS SALMOS

BIBLIOTECA DE ESTUDIOS BIBLICOS

52

TEOLOGIA
DE LOS
SALMOS

HANS-JOACHIM KRAUS

EDICIONES SIGUEME
SALAMANCA
1985

Título original: *Theologie der Psalmen*
Tradujo: Víctor A. Martínez de Lapera

Apartado 332 - 37080 Salamanca (España)
ISBN: 84-301-0982-X
Depósito legal: S. 654-1985
Printed in Spain
Gráficas Ortega, S.A.- Polígono El Montalvo - Salamanca 1985

CONTENIDO

PREFACIO

Según los planes primeros, esta *Teología de los salmos* debía aparecer como uno de los capítulos introductorios del primer volumen de los salmos. Pero la obra adquirió unas dimensiones tales que se hizo inevitable la necesidad de publicarlo en volumen aparte.

En la parte introductoria del comentario de los salmos nos limitamos a presentar los trazos de un primer diseño de la teología de los salmos. Pero la peculiaridad de éstos (la constante aparición de determinados temas, de formas de hablar, de concepciones y *theologumena* en todos los cantos y oraciones) sugería la necesidad de una presentación más amplia. Lo más interesante y atractivo de esta empresa era diseñar una especie de teología del antiguo testamento *in nuce*, referida al culto veterotestamentario, a la presencia de Israel ante su Dios. Pero también la pregunta acerca de la vida y padecimientos de cada persona ante Dios podía tener respuesta importante en la presentación teológica global.

Finalmente, transcendiendo cada una de las observaciones concretas apuntadas en el comentario de los salmos, nos pareció que podíamos intentar trazar una perspectiva bíblica y teológica en el contexto de ambos testamentos: los salmos en el nuevo testamento (cap. 7). Esta orientación responde a uno de los objetivos esenciales del «Comentario Bíblico» y a una tendencia de investigación seguida por el autor de este volumen en su trabajo sistemático desde hace muchos años.

HANS-JOACHIM KRAUS

PROLEGOMENOS

Israel ante Yahvé («La respuesta de Israel»). Con este título ha situado G. von Rad los salmos en la presentación bíblica y teológica de la teología del antiguo testamento. ¿Qué motivos llevaron a G. von Rad a esta interpretación? Según este autor, es preciso contemplar la «respuesta de Israel» tal como aparece en los salmos en el contexto más amplio de las tradiciones de Israel. Antes de entrar directamente en la teología de los salmos es absolutamente imprescindible referirse expresamente a los dos bloques de tradiciones fundamentales del antiguo testamento: «Dos veces intervino Yahvé de modo especial en la historia de Israel para dar a su pueblo un fundamento de salvación» (*TeolAT*[5] I 435). «En torno a la primera intervención divina —Israel ha llegado a ser pueblo santo de Dios y recibe la tierra prometida— se encuentra el hexateuco con toda la abundancia de sus tradiciones, para desarrollar e interpretar debidamente esa obra del Señor. La segunda, la elección de David y su trono, se convirtió en punto de cristalización y eje de la obra histórica del deuteronomista y del cronista» (435).

Sin embargo Yahvé ha actuado como Señor en la historia de su pueblo también en otros momentos que no están incluidos en ese acontecimiento fundamental del que ofrecen testimonio ambos bloques de tradición. Pero también los profetas, cuando predicaron la intervención de Yahvé en la nueva creación, tuvieron que recurrir a los hechos salvíficos fundamentales acaecidos en la historia anterior de Israel: *revelación del Sinaí y elección de David y de su dinastía.*

A la luz de estos dos acontecimientos fundamentales y de sus tradiciones, von Rad describe la situación que se da en los salmos de la siguiente manera: «Frente a estas acciones salvíficas, Israel no permaneció mudo; no sólo se esforzó por actualizárselas mediante esbozos históricos siempre nuevos; se dirigió además personalmente a Yahvé, le alabó, le formuló preguntas, se lamentó ante él de sus sufrimientos, porque Yahvé no se eligió un pueblo como objeto mudo de su voluntad histórica, sino para dialogar con él. Esta respuesta de

Israel la sacamos en gran parte del salterio y es por sí sola un tema teológico aparte» (436).

Si, por consiguiente, es correcto y provechoso trazar una teología de los salmos bajo el tema general «Israel ante Yahvé», es igualmente necesario precisar la afirmación «respuesta de Israel» y destacar su aspecto dialógico. Es imprescindible la tarea de ofrecer una clarificación porque el «principio dialógico» (M. Buber) encierra aspectos categoriales que podrían hacer desconocer la peculiaridad de los salmos. Indiscutiblemente, en los salmos, Israel se ha dirigido a Yahvé en la oración y en la alabanza. Esto podríamos calificarlo como «respuesta» en cuanto que es una reacción a las palabras pronunciadas antes por Yahvé y a sus acciones pasadas. Pero es problemático introducir un aspecto dialógico si tal presentación suscita la idea —no pretendida en modo alguno por G. von Rad— de dos interlocutores situados en el mismo nivel y de que este «principio dialógico» pueda sondear el misterio de esta correspondencia. Debemos subrayar enfática y claramente que la alabanza y oración de Israel ascienden *desde lo profundo* (Sal 130) incluso cuando los himnos e invocaciones resuenan en las descollantes alturas del santuario y en los momentos culminantes de la vida religiosa. Siempre está presente la consciencia de la distancia inmensa. El pueblo de Israel que está ante Yahvé y la persona que busca a su Dios son conscientes de que entre él y ellos media un abismo (cf. los cantos de oración del pueblo y Sal 8, 5); experimentan la gracia de la presencia de Dios en el santuario, que es alabada y escuchada con la mayor admiración, la elección de Israel (Sal 33, 12) y la promoción del hombre (Sal 8, 6). Si aceptamos la formulación temática «Israel ante Yahvé», deberemos tomar en serio todos estos aspectos señalados y hacer que su resonancia se perciba siempre en nuestras consideraciones.

Si la teología de los salmos «constituye un tema específico» en la perspectiva pergeñada por G. von Rad, nos aguarda la tarea ineludible de exponer con toda claridad *lo específico* de este tema. El salterio es una colección de cantos, oraciones y doctrinas sapienciales del pueblo de Dios veterotestamentario cantados y pronunciados, en su mayor parte, en el santuario de Jerusalén. Aparece ante nosotros el centro cúltico de Israel. Nos encontramos con el *centro vital del veterotestamentario pueblo de Dios.* De manera especial los cantos a Sión cantan y refieren la significación que incumbe a este centro cultual, a este centro vital. El lugar de culto y la fiesta cúltica constituyeron el marco espacial y temporal en el que Israel vivió, sufrió, alabó y gritó, agradeció y se lamentó ante Yahvé. Se reflexiona sobre la historia del nacimiento y de la tradición de los salmos; de esta manera el ensamblaje de expresiones que merecen especial atención y del lenguaje de alabanza y de oración que permanece a lo largo de generaciones se convierte en objeto de recepción y reflexión teológicas. Esta condensación de la fe, confesión, alabanza y súplica de Israel se convertirá en fuente incesante de interrogantes, de búsqueda y de reflexión. No olvidemos que todos estos testimonios del pueblo de Dios no se agotan en sí mismos, sino que son como flechas indicadoras que apuntan hacia el misterio y el milagro de la revelación y del ocultamiento, de la presencia y lejanía del Dios de Israel. El salterio «es como una pequeña biblia en la que está compendiado, de la manera más bella y breve, todo el contenido de la Biblia; es como un bello *enchiridion* o manual». «Para aquel que no puede leer toda la Biblia tiene compendiada aquí casi toda la Suma en un librito» (M. Lutero, *Prólogo al salterio*, 1534). De manera semejante, podríamos considerar la teología de los salmos como una «teología bíblica *in nuce*» que, naturalmente, en ningún momento podría prescindir de una teología del antiguo testamento ni de una «teología bíblica» (cf. H. J. Kraus, *Die Biblische Theologie*, 1970), y por eso también tiene que considerar —este punto será tema de una presentación más detallada— la acogida de los salmos en el nuevo testamento.

¿Cómo podemos determinar en detalle el *objeto* con el que tiene que vérselas una teología de los salmos? También aquí son importantes las afirmaciones fundamentales de G. von Rad, referidas a la totalidad de la teología del antiguo testamento, pero que sirven, igualmente, para la teología de los salmos: «El objeto que solicita la atención del teólogo, no es el mundo religioso y cultural de Israel o su constitución espiritual en general, ni tampoco el mundo de su fe, pues esto sólo puede obtenerse con las conclusiones derivadas de sus documentos; su objeto único es todo aquello que Israel mismo dijo explícitamente de Yahvé... e indudablemente, el teólogo tiene que aprender de nuevo a preguntar a cada documento sobre su respectiva intención kerigmática con mayor precisión de cuanto lo hizo hasta el presente» (*TeolAT*[5] I, 148).

Esta delimitación del objeto supone una clara renuncia a la investigación histórica de la religiosidad, pero también —y este punto se discute de manera particularmente acalorada en la investigación de los salmos— a las investigaciones que se centran preferentemente en la psicología religiosa. El hombre (piadoso) y su religiosidad no son el objeto de la teología de los salmos, sino los testimonios del cantor que van más allá de sí mismos, orante e interlocutor, la «intención kerigmática» de su alabanza y confesión, de su súplica y enseñanzas. Se dice en Sal 115, 1: «No a nosotros, no a nosotros, sino a tu nombre da gloria». El cantor y el orante no informan acerca de su vivencia anímica, de su destino personal o de su suerte absolutamente privada.

Toda su vivencia, sufrimiento y experiencia se convierten —en la expresión de lo vivido, padecido y experimentado— en *exaltación y anuncio del nombre de Yahvé* (Sal 22, 23). La alabanza y la oración aparecen en el salterio bajo el signo de la negación: «no a nosotros, no a nosotros». Alabar significa rendir gloria a *Yahvé* (Sal 29, 1 s); orar significa entregarse con cuerpo y alma a Yahvé y confiar en él. La objetividad y fidelidad auténtica del trabajo teológico tendrá que hacerse patente en que realmente va tras la intención de los testimonios, el sentido *direccional* del lenguaje de alabanza y de oración. Pero con esto no queremos decir que abandonemos completamente el ámbito de lo «subjetivo» para introducirnos en el de lo «objetivo». Más bien, podríamos afirmar analógicamente de los salmos lo que Karl Barth afirma acerca del objeto y contenido del mensaje cristiano en su *Kirchlichen Dogmatik:* «Objeto y contenido... no son ni algo "subjetivo" ni tampoco algo "objetivo" en sí; dicho en términos generales: ni un hombre aislado ni un Dios aislado, sino Dios y hombre en su *encuentro* y *comunión* que Dios funda y realiza, relación de Dios con el cristiano y del cristiano con Dios» (KD IV, 3, 575).

Si partimos de esta lúcida aclaración, de ella se desprenden una serie de consecuencias importantísimas para el trabajo teológico de las que no puede distanciarse, especialmente al tratar los cantos de alabanza, oraciones y enseñanzas de los salmos. Y, por consiguiente, no puede desprenderse de la referencia existencial a *este suceso.* Precisamente en los salmos se pone claramente de manifiesto que los elementos fundamentales de la teología se corresponden con su objeto: *alabanza* y *oración.* La teología «no es sólo un trabajo que comienza con la oración y que le acompaña, sino que es algo peculiar y característico que se realiza en el acto *de orar*» (K. Barth, *Einführung in die evangelische Theologie*, 1962, 180 s). ¿Dónde, si no en el contacto con los salmos, aprenderemos de nuevo que hablar de Dios en tercera persona es un lenguaje impropio, que pensar y hablar de Dios con verdad y propiedad, explícita o implícitamente, *sólo cabe en la locución en segunda persona*? Porque la verdad de los salmos enseña que Dios ve al hombre antes de que éste comience a pensar en él, a hablar o escribir de él:

> Yahvé, tú me escrutaste y me conoces,
> sabes cuándo me siento y cuándo me levanto,
> mis intenciones calas desde lejos (Sal 139, 1 s).

Los salmos defienden del «peligro por antonomasia del hombre» (K. Kerényi): de la religión. Porque «la "religión" se entromete entre Dios y el hombre y termina sustituyendo lo insustituible...» (K. Kerényi, *Umgang mit dem Göttlichen*, 1955, 20). Debemos presentar con contornos más detallados lo que Kerényi describe como fenómeno. En la religión, la persona ha tomado posesión de lo divino y lo ha puesto en funcionamiento. En la religión, Israel habría dejado de estar ante Yahvé para entrar en una esfera de mecanismos cúlticos y rituales de apropiación y de ofrecimiento, en un mundo de experiencias independizadas. No pretendemos entrar en polémica alguna sobre el concepto y definición de «religión». Queremos únicamente que resuene una señal de aviso del «peligro por antonomasia del hombre», tema que aparece constantemente en los salmos. De igual manera, la teología de los salmos se esforzará incansablemente por hacer justicia a su objeto: *Dios e Israel, Dios y la persona humana en Israel*, en el encuentro y comunión fundados y sostenidos por Yahvé; el trato de Dios con el hombre, el trato del hombre con Dios.

¿Cómo habrá que proceder *metodológicamente* para determinar el objeto de una teología de los salmos? Al responder a esta pregunta, H. Gunkel no se cansó de repetir que el procedimiento adecuado sería una referencia sucesiva, directa a los «géneros». Pero, entretanto, ha surgido una situación más complicada tanto en las investigaciones relacionadas con la historia de las tradiciones como en lo que atañe a los estudios del lenguaje de plegaria en los salmos. A título únicamente de alusión, y remitiendo a la parte introductoria del volumen segundo de esta obra, tenemos que llamar la atención sobre *interferencias:* determinados conceptos, temas y tradiciones del antiguo testamento fueron expresados en diversos grupos de formas («géneros») y no pueden ser asumidos de nuevo en cada caso. Formulaciones, que han llegado a ser convencionales del lenguaje de plegaria están presentes en todos los grupos de formas. No existe un tópico diferenciador que pueda separarlos unos de otros. Con todo, la llamada investigación de los géneros tendrá que configurar la construcción de una teología de los salmos. Por tanto, el procedimiento exigido, que ha de ser flexible y coordinador, se mueve entre los extremos de un orden-loci que influye en el objeto y un modo de presentación sujeto a criterios de formas histórico-litetarios. La primera pregunta será: ¿Quién es el Dios al que se dirigen los salmos, del que ellos hablan? ¿Cómo se le designa? ¿Cuándo y cómo se da a conocer? ¿Qué se dice de él? (cap. 1: El Dios de Israel). A continuación, hay que tratar de Israel, del pueblo de Dios que se presenta delante de Yahvé; de su elección, historia y predestinación, tal como aparecen en los salmos. Pero también hay que hablar de Israel como comunidad de culto reunida, de su servicio, de sus representantes y de sus portavoces (cap. 2: El pueblo de Dios). El siguiente capítulo se centrará más en el lugar de culto y del culto festivo. Para cumplir con este objetivo, tendremos que detenernos, de manera especial, en los cantos a Sión,

en los salmos de fiestas y en las liturgias (cap. 3: El santuario y su servicio divino). De manera especial los cantos al rey, pero también las restantes afirmaciones sobre el «Ungido de Yahvé» serán tratados a continuación (cap. 4: El rey). Aunque no de manera exclusiva, sí se trata de manera amplia el tema de los «enemigos» en los cantos de oración del individuo particular y en los cantos de oración de la comunidad nacional. Este hecho motiva una investigación profunda de este tema (cap. 5: Los poderes enemigos). G. von Rad dice en su *TeolAT*[5] I refiriéndose a los salmos: «Si en alguna parte esperábamos descubrir las líneas básicas de una antropología teológica, es aquí donde mejor podemos encontrarla; es decir, aquí aparece la imagen del hombre ante el Dios vivo y no tan sólo una variante más de las muchas imágenes que el hombre ha fabricado de sí mismo» (436). Pero si queremos trazar tal antropología de los salmos, tendremos que recurrir, ante todo, a los cantos de oración del individuo particular (cap. 6: La persona ante Dios). Finalmente, como ya indicamos anteriormente, tendremos que investigar el tipo y modo de recepción de los salmos en el nuevo testamento. Expondremos tal investigación en el capítulo 7 (cap. 7: Los salmos en el nuevo testamento).

Los salmos son *obras poéticas artísticas* de cuya forma y configuración no puede prescindir una teología de los salmos con el fin de reunir, por ejemplo, un conjunto de enseñanzas. Pero, en el antiguo testamento, el arte no está en una «autorréplica dialéctica», como lo vio reflejado S. Kierkegaard en cada poesía respecto de la «verdad de lo eterno». Por el contrario, las cualidades y configuraciones artísticas que aparecen en los salmos son expresión de la intensidad y poeticidad, de la medida conveniente, de la claridad y belleza, de la altura y profundidad de lo que se habla y canta ante Dios. La belleza es *únicamente* «una determinada manera de exteriorizar lo verdadero» (G. W. F. Hegel, *Vorl. über die Ästhetik:* Bd. 12 ed. H. Glockner, 1937, 135 s). También allí donde las poetizaciones del salterio se expresan sólo en la configuración formal técnicamente realizada siguiendo las reglas artísticas tradicionales, donde, por ejemplo, rige el principio ordenador del acróstico, el *parallelismus membrorum* y la métrica quieren expresar el encanto de la duplicidad rica en variaciones y de la medida de lo que se recita. Sería totalmente equivocado pretender aplicar a los salmos los criterios estéticos de la poética moderna para, a continuación —como hizo Gunkel de manera especial—, y partiendo de la comprobación de un formalismo posterior, extraer consecuencias acerca de su contenido.

En este momento es oportuno recordar una vez más la influencia de la *doctrina sapiencial* sobre la poética de la salmodia. En el segundo volumen de esta obra se explicará la entrada de la reflexión sapiencial

y la intención didáctica en los salmos, de manera especial en el canto de plegaria del individuo y en la *Toda*, desde una correspondencia de las escuelas sacerdotal y sapiencial en Jerusalén. Los כהנים como «escribas del templo» y los ספרים como «escribas del estado» vivieron constantemente en estrecha proximidad. Teniendo esto presente, resulta fácil explicar que la sabiduría de la vida y de la experiencia, cuya tradición regentaban los ספרים, penetrara en el lenguaje de oración de los sacerdotes y de los cantores del templo. Teológicamente, este acontecimiento encierra un doble interés. Por una parte, la tradición vivida y experimentada de la חכמה (sabiduría) ofrecía la posibilidad de elevar lo vivido y padecido —tanto a partir del lenguaje de oración convencional como también a partir del de las narraciones dramáticas del salvado de la situación de apuro— al plano de las *experiencias* y *enseñanzas* válidas. Podrían expresarse acontecimientos de padecimiento y de redención y sublimarlos en las categorías lingüísticas y conceptuales de la חכמה (sabiduría). Pero, por otro lado, la reflexión sapiencial, la experiencia y la doctrina hacen claramente patentes los primeros brotes de la *formación de una teología* en los salmos. Por consiguiente, los innegables rasgos doctrinales de las expresiones sapienciales de los salmos ofrecen un punto de referencia significativo para una teología de los salmos.

Si se considera lo dicho hasta el presente, podría pensarse que en los salmos nos hallamos ante un mundo cerrado en sí de la comunidad cúltica de Israel y de las actividades de su servicio divino. Incluso podríamos sentirnos inclinados a preguntar si los salmos no se distinguen en gran medida de todos los restantes libros del antiguo testamento (exceptuada la literatura sapiencial) en que aquí se expresa el mundo vital estático del servicio divino referido al lugar de culto y al tiempo festivo, mientras que allí se hace presente el movido mundo de los acontecimientos dinámicos de la historia con su fuerza de promesa que avanza a pasos agigantados hacia el futuro de salvación de todos los pueblos. Pero este tipo de distinciones es completamente inexacto. También el salterio permite que veamos en muchos pasajes la *apertura de los cantos de alabanza, de las oraciones y doctrinas hasta alcanzar a todas las naciones.* En la *Toda*, el individuo particular quiere ver incluidos a los reyes de las naciones en su acción de gracias (Sal 138, 4). El ensalza y alaba al Dios de Israel ante las naciones (Sal 57, 10; 108, 4). La «teleología» de los salmos es patente en Sal 67, 3 y Sal 83, 19:

> ...para que se conozca en la tierra tu camino,
> su salvación entre todas las naciones.
> Para que sepan que sólo tú, Yahvé,
> eres el Altísimo sobre toda la tierra.

Los salmos hacen resaltar los signos de una comunicación y predicación universales. En las antiguas tradiciones de Sión, Jerusalén es «la delicia de todo el mundo», el epicentro de la creación, el lugar de veneración y adoración de todos los reyes y naciones (Sal 46; 48; 68, 30; 72, 10 s y otros).

Otra temática se une como complemento: *Yahvé viene a las naciones:*

...pues viene
a juzgar a la tierra.
El juzga al orbe con justicia,
y a los pueblos con exactitud (Sal 98, 9).
Yahvé ha dado a conocer su salvación,
a los ojos de las naciones ha revelado su justicia (Sal 98, 2).

Estos textos son una llamada de atención para que no entendamos las referencias de los salmos al culto como un espacio alejado de la historia y desconocedor de ella, pero, igualmente, tenemos que rechazar la opinión que considera el acontecimiento expresado en los salmos como una asunto sacral, puramente «espiritual», y deja fuera todas las *dimensiones políticas*. Baste recordar los cantos de oración del pueblo, los cantos de oración de los acusados y perseguidos, los temas del «reinado», «enemistad», «justicia» e «inocencia».

Ante todo, *el influjo histórico de los salmos* demuestra que los pobres y oprimidos, esclavizados y expulsados tenían la posibilidad de cobijarse verdaderamente en el lenguaje de plegaria del salterio. Los salmos tampoco son, ni siquiera en sus cantos de alabanza, las canciones y oraciones de una *ecclesia triumphans* que vive en seguridades litúrgicas. Por el contrario, es el lenguaje de los ענוים; del pueblo pobre, elegido que, esparcido entre las naciones, es escogido y empujado a recorrer un camino nuevo y distinto.

1
EL DIOS DE ISRAEL

1. *Yahvé Sebaot*

Si el Sal 24, 7-10 contiene una parte del ritual de la ceremonia solemne de entrada que se celebraba en Sión (cf. vol. II de esta obra a Sal 24, 7 s), יהוה צבאות sería el nombre solemne, cúlticamente legitimado, del Dios presente y venerado en el santuario de Jerusalén. Este *nombre de Dios*, especialmente con la mención del nombre יהוה, proviene de las tradiciones del antiguo Israel. En el salterio encontramos el nombre יהוה unas 650 veces (según C. Lisowsky, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, 1958, donde subyace BHK; 695 veces según E. Jenni, THAT I, 104). Al llevar a cabo esta enumeración debemos tener presente que, en el salterio elohista (cf. cap. 3 del volumen II de esta obra), יהוה, escrito originalmente, fue desplazado por אלהים. En 43 ocasiones encontramos, en el salterio, la forma corta יה o יה (50 veces en la totalidad del antiguo testamento, según E. Jenni, *o. c.)*. יהוה es para Israel puro nombre, sin componentes de significación que deban ser interpretados etimológicamente o explicados mediante la utilización de los símbolos. La conocida «definición» del nombre de Yahvé en Ex 3, 14 ofrece una etimología teológica, no filológica. Parece que no reviste importancia especial para los salmos. También carecen de interés e importancia todos los intentos de tratar de extraer del tetragrama «contenidos de significado primitivos» mediante la etimología filológica. Todos los intentos de este tipo arrancan de la misma pregunta concreta: ¿es el término יהוה una forma verbal o nominal? Si se trata, como se ha supuesto la mayoría de las veces, de una forma verbal, habría que pensar en un imperfecto. Ahora bien, ¿qué raíz está presente aquí? Para las hipótesis, cf. G. von Rad, *TeolAT*[5] I, 34; también L. Köhler, KBL 368 s. Pero ¿acaso la forma abreviada יה o יה, presente 43 veces en el salterio, no pone de manifiesto que esta forma breve representa la denominación más antigua del Dios de Israel? G. R. Driver sostiene esta opinión en su artículo: *The original form of the name 'Yahweh'*: ZAW 46 (1928) 7-25.

Este autor partió de la invocación de alabanza הללו יה y creyó poder interpretar la forma breve יה como un clamor de estremecimiento extático, que sería la forma más antigua y que, posteriormente, en el contexto del acontecimiento de la salida de Egipto, habría sido ampliado a la forma larga de יהוה.

Lamentablemente, esta explicación carece completamente de fundamento. Por el contrario, es más aconsejable suponer que la forma breve comenzó a utilizarse en un segundo momento, de manera especial en las exclamaciones cúlticas y en los cantos de alabanza. Son oscuros y esperan aún una solución los problemas histórico-religiosos relacionados con el tema de un posible origen del nombre de Yahvé en el medio ambiente de Israel.

Desde que se conoció que existieron nombres teofóricos fuera de Israel (*Jau*bidi de Hamath, Azri*jau* de Samal) el tema ha ganado en actualidad y con él de nuevo la suposición de si la forma corta no representa el «nombre original». Con todo, no se ha pasado de trazar unas vagas combinaciones. Lo mismo podemos decir de la nueva fase de investigación en la que la presencia de YW como denominación de una divinidad ugarítica dio nuevo pábulo a las suposiciones. Para el problema, cf. R. Mayer, *Der Gottesname Jahwe im Lichte der neuesten Forschung:* BZ 2 (1958) 26-53; R. Gray, *The God YW in the religion of Canaan:* JNES (1953) 278 s; S. Herrmann, *Der alttestamentliche Gottesname:* EvTh 26 (1966) 281-293; J. Kinyongo, *Origine et signification du nom divin Yahwé*, 1970; E. Jenni, THAT I, 1971, 701-707; F. M. Cross, *Cananite myth and Hebrew epic*, 1973, 60 s.

En el salterio, Yahvé —tendremos que estudiar con más detalle este punto— recibe el nombre de אלהי ישראל (Dios de Israel): Sal 41, 14; 59, 6; 68, 9; 106, 48. El es el «Dios de Abrahán» (Sal 47, 10) y el «Dios de Jacob» (Sal 20, 2; 24, 6; 46, 8.12; 75, 10; 76, 7; 81, 2.5; 84, 9; 94, 7). La *fórmula de autopresentación* «yo soy Yahvé, tu Dios» aparece en Sal 50, 7 y en Sal 81, 11. Para esta fórmula, cf. W. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, [2]1975, 12 s. De esta manera, las tradiciones veteroisraelitas están presentes en el salterio con el nombre divino de יהוה.

La *aclaración histórico-religiosa del nombre* o de la solemne denominación divina יהוה צבאות ofrece dificultades similares. Para el problema, cf. B. N. Wambacq, *L'épithète divine Jahwé Sébaoth*, 1947; O. Eissfeldt, *Jahwe Zebaoth*: Miscellanea Academica Berolinensia II/2 (1950) 128-150 = *KlSchr* III, 1966, 103-123; J. P. Ross, *Jahweh S^{e}baôt in Samuel and Psalms:* VT 17 (1967) 76-92. Mientras que la forma original יהוה צבאות aparece en Sal 24, 10; 46, 8.12; 48, 9; 69, 3; 84, 2.4.13, la expresión יהוה אלהי צבאות (Dios Sebaot, Dios de Israel) se encuentra en Sal 59, 6; 80, 5.8.15.20; 84, 9; 89, 9. El Sal 80 permite

reconocer datos significativos para cimentar las mencionadas denominaciones de Dios en la historia de la tradición y en el culto. En este salmo se califica y presenta al יהוה צבאות (pastor de Israel) como ישב הכרובים (sentado entre querubes): Sal 80, 2. Ya en 1 Sam 4, 4 y 2 Sam 6, 2 se menciona a los querubines como componentes del arca-santuario (1 Re 6, 25 s). En esos lugares, así como en 2 Re 10, 15 y en Is 37, 16, encontramos la expresión ישב הכרובים. Según esto, como se ha dicho constate y acertadamente en la investigación, la formulación más amplia יהוה צבאות ישב הכרובים debe ser relacionada con el culto del arca en el vétero-israelita santuario en Silo. Con el traslado del arca a Jerusalén (2 Sam 6), el arcaico nombre de Dios entró en Sión. Si tenemos presente que el primer templo-santuario de Israel se levantó en Silo, podemos suponer que las necesidades sacro-arquitectónicas y las tradiciones cultuales de un templo dieron pie para la aparición de un trono de querubines (acoplado al arca-santuario). No puede existir la menor duda de la repercusión de tradiciones sacras sirio-cananeas sobre la adquisición totalmente nueva de un templo y culto en Israel.

Surge la pregunta acerca de la conexión que puede existir entre la denominación ישב הכרובים, unida al nombre Yahvé Sebaot, y la formulación וירכב על־כרוב relacionada con las tradiciones sirio-cananeas (cf. Sal 18, 11). Textos ugaríticos presentan a Baal como «jinete de las nubes» (cf. H. Gese, *Die Religionen Altsyriens*, 122 s). ¿Fueron los querubines del templo la representación sacra de la esfera celeste? ¿Simbolizaba el *trono de los querubines* el trono celestial de la divinidad de la guerra? ¿Se aplicaron estas concepciones sirio-cananeas a Yahvé cuando se construyó el templo en Silo? No podemos hacer otra cosa que formular el interrogante. Con todo, muchos detalles parecen indicar que la formulación ישב הכרובים está inmediatamente relacionada con las denominaciones de Yahvé como «rey», de forma que estas concepciones tendrían que haber sido recibidas con las resonancias de su prehistoria religiosa. Para el problema, cf. M. Metzger, *Himmlische und irdische Wohnstatt Jahwes:* Ugarit-Forschungen 2 (1970) 139-158.

Pero ofreceríamos una interpretación unilateral y miope si explicáramos todas las tradiciones que acompañan al nombre divino Yahvé Sebaot afirmando influencias extrañas sobre el culto del templo de Silo, provenientes del contexto histórico-religioso del mundo sirio-cananeo. Las *antiguas tradiciones de Israel* presentan el arca como santuario itinerante y como *palladium* de la guerra santa. No tenemos motivo alguno para minimizar las repercusiones de estas tradiciones. Es cierto que la investigación llevada a cabo en el salterio nos obliga a observar una postura de modestia, ya que del arca de Yahvé (ארון) se habla únicamente en Sal 132, 8. Pero si tuviéramos que presuponer para el ceremonial de entrada en Sal 24, 7-10 una introducción solemne del arca (¿y del trono de los querubines?), entonces, lo que se dice de Yahvé el «fuerte, el héroe», el גבור מלחמה

(Sal 24, 8) habría que interpretarlo en el marco de las tradiciones de la guerra santa ligadas con el arca (cf. 1 Sam 4, 3 s).

Tenemos que preguntar por el significado de la peculiar construcción יהוה צבאות. ¿Quién o qué son los צבאות? ¿En qué *legiones* o *ejércitos* se piensa? Si comenzamos por seguir la pista de las tradiciones de la guerra santa, veremos que 1 Sam 17, 45 explica צבאות aludiendo a las «legiones» guerreras. Podríamos remitir también al constructo מלכי צבאות de Sal 68, 13, pero topamos con la dificultad de que, en la forma יהוה צבאות (ciertamente original), el nombre propio va unido a צבאות. Esta formulación chocante en el lenguaje hebreo y necesitada de una explicación se aligeraría mediante la añadidura del constructo אלהי. Sin embargo, se ha ampliado la investigación veterotestamentaria por otros caminos con el fin de intentar dar una respuesta a la pregunta ¿quiénes son las «legiones»? ¿Se trata del ejército de los seres celestes (Sal 103, 21; 148, 2)? ¿Del ejército de los astros (Is 40, 26; 45, 12; 34, 4; Jer 33, 22)? ¿O se trata de un concepto genérico que engloba a todo lo creado en el cielo y en la tierra (Gén 2, 1; Sal 33, 6)? Estas posibles interpretaciones pierden seguridad porque, en los pasajes mencionados, encontramos צבא (¡en singular!). Esta curiosa construcción escapa, pues, a toda aclaración. O. Eissfeldt ha intentado nuevos caminos de interpretación. El entiende צבאות como una «forma intensiva de un plural abstracto». En tal caso, habría que entender צבאות en el sentido de «poderío» y habría que dar sentido atributivo a la expresión. Cf. O. Eissfeldt, *o. c.* Pero también esta interpretación resulta problemática porque, en ella, צבאות pierde contenido concreto y es trasladada al plano de lo general. Pregunta atinadamente G. von Rad si es adecuado pretender a toda costa «aclarar racionalmente un elemento tan primitivo de una epiclesis cultual» (*TeolAT*[5] I, 43). Pero prudencia y modestia no pueden ser aquí sinónimo de renuncia completa a formular otros interrogantes. A la hora de interpretar צבאות, ¿no deberíamos tener en cuenta, antes de nada, una ambivalencia de las posibilidades de interpretación y comprensión condicionada por los muchos estratos de las tradiciones y de sus concepciones? Y, si partimos de estos presupuestos, tal vez tendríamos que intentar dos explicaciones: 1) Yahvé como «concepto global» para designar a todas las legiones guerreras, como el dios que interviene en la lucha a favor de todas estas legiones (tradición de la «guerra de Yahvé»; cf. G. von Rad, *Der heilige Krieg im alten Israel*, 1951; [5]1969). 2) Yahvé como «concepto recapitulador» de todos los poderes misteriosos y míticos de la religión natural sirio-cananea (cf. V. Maag, *Jahwäs Heerscharen: Festschr. L. Köhler*, 1950, 27-52). En esta interpretación, צבאות estaría muy próximo a אלהים. Pero no tenemos más remedio que confesar que el intento de hablar de un

«concepto global o recapitulador» no logra trazar con fuerza los perfiles de las concepciones y relaciones arcaicas. En cualquier caso se piensa que, en la realidad de Dios a la que se da el nombre de יהוה, podrían estar incluidos y compendiados los צבאות de forma que, en la actuación de Yahvé, apareciera en forma singular lo que demuestran los צבאות en el doble sentido apuntado. Tal vez sería éste un intento de contactar con la significación de este arcaico elemento de la epiclesis cultual.

En los salmos, el *nombre de Yahvé* designa el misterio y maravilla de la revelación, el punto de referencia de toda súplica, alabanza y reflexión. Para el concepto שם יהוה en los salmos, cf., ante todo: Sal 7, 18; 20, 8; 102, 1 s; 113, 1 s; 116, 4.13.17; 118, 10 s; 122, 4; 124, 8; 129, 9; 135, 1; 148, 5.13. «Conocido es Yahvé en Judá, en Israel es grande su nombre» (Sal 72, 2). Datación primitiva de la comunicación del nombre y también de la fundamental autopresentación es la fórmula אנכי יהוה que arranca de la revelación en el Sinaí (cf. Sal 50, 7; 81, 11). El nombre ha sido dado, confiado, a Israel. Israel «conoce» ese nombre (Sal 9, 11), lo «teme» (Sal 86, 11; 102, 16), lo «ama» (Sal 5, 12; 69, 7; 119, 132), «confía» en él (Sal 33, 21). Se «invoca» el שם de Yahvé (Sal 75, 2; 79, 6; 80, 19; 99, 6; 105, 1; 116, 4.13.17 y otros). Se «canta» a este nombre (זמר), se «alaba» a este nombre (הלל; ידה; ברך); se siente alegría por su causa, se exulta, estalla la alegría. Este nombre es intocable, indisponible, «santo y temible» (Sal 111, 9). Es «glorioso» (Sal 8, 2.10), está marcado por la כבוד (Sal 66, 2). Cuando el antiguo testamento habla de una persona que ha muerto o de un pueblo que ha sido destruido suele decir: «Su nombre está borrado» (Sal 83, 5; 109, 13). El nombre significa vida, identidad, presencia. Del שם de Yahvé se dice: permanece para siempre (שמך לעולם); su recuerdo (זכרך) a través de todas las generaciones (Sal 135, 13). Se anuncia este nombre de generación en generación (Sal 45, 18). El שם de Yahvé es una fuerza protectora siempre presente (Sal 20, 2). En el nombre de Yahvé retroceden los enemigos (Sal 118, 10.11.12). El Dios de Israel «ayuda» con su nombre (Sal 54, 3). Yahvé es el creador, la soberanía de su nombre irradia a todo el mundo (Sal 8, 2). El Tabor y el Hermón ensalzan su nombre (Sal 89, 13). Israel sabe que su auxilio está «en el nombre de Yahvé», que hizo el cielo y la tierra (Sal 124, 8). Al igual que su nombre, la alabanza a Yahvé llega hasta los confines de la tierra (Sal 48, 11). Vendrán todos los pueblos y darán gloria a su nombre (Sal 86, 9), aquella כבוד que los poderes celestiales tributan a Yahvé (Sal 29, 1 s). Así puede exclamar Israel: «No a nosotros, Yahvé, no a nosotros, sino a tu nombre da gloria» (Sal 115, 1).

En el oriente antiguo, y también en numerosas religiones, existió la creencia de que la divinidad tiene que *dar a conocer su nombre* entre

los hombres. Así, leemos en el antiguo testamento: «Haced memorable su nombre» (Ex 20, 24) para que él pueda ser invocado. Es completamente inconcebible un servicio divino sin conocimiento del nombre de Dios, un trato entre Dios y el hombre que desconozca la posibilidad de invocar el שׁם. Cuando Dios se autopresentó a su pueblo, le comunicó su nombre. Las naciones paganas no conocen este nombre (Sal 79, 6). En el nombre, está Yahvé presente de manera que toda invocación, alabanza o pregunta dirigida al שׁם tiene por destinatario a él mismo, al *Deus praesens*. Así como Yahvé es santo, también lo es su nombre (Sal 111, 9). Este nombre no puede ni debe ser utilizado como medio de encantamiento ni para lograr los caprichos o deseos de la voluntad propia. Utilizarlo de esa manera sería abusar de él, «profanarlo». Este nombre es fuente de la salvación y ciudadela protectora para aquellos que le invocan y tienen derecho a esperar salvación, auxilio, liberación y protección al invocarlo. Porque el nombre de Yahvé es promesa a Israel y a toda persona perteneciente al pueblo de Dios; es la *recapitulación de la entrega, de la fidelidad a la promesa y presencia de Yahvé*. De ahí que los salmos pidan que el Dios de Israel tenga a bien intervenir, salvar, ayudar, liberar, proteger «por amor a su nombre» (למען שׁמך). למען שׁמך significa: tu nombre es garantía de tu fidelidad a la promesa y de tu presencia salvadora. Sal 23, 3; 25, 11; 31, 4; 106, 8; 109, 21; 148, 5.13. En Sal 79, 9 las expresiones למען שׁמך y על־דבר כבוד־שׁמך son sinónimas. Por eso, cuando se trata de prestar ayuda y liberación está en juego la gloria del nombre de Yahvé. En el lenguaje bíblico, el «nombre» tiene una dimensión y dinámica que son totalmente desconocidas por nuestro pensamiento y lenguaje. Y no podemos decir que cuando el antiguo testamento habla del «nombre» de Dios se mueve en un campo de fuerzas de ideas mágicas. Precisamente esto queda fuera mediante el mandamiento expreso del decálogo de no profanar el nombre (Ex 20, 7). Siempre que el antiguo testamento habla del «nombre de Yahvé» está presente la profundidad del misterio en la coincidencia de donación y libertad. El שׁם יהוה es *don*; ha sido confiado a Israel. En él está presente Yahvé. Pero, al mismo tiempo, este nombre, como resplandor de la gloria de Yahvé mismo, es un poder que propala la *libertad* de Dios, que puede rechazarse y guardarse. Pero los salmos recurren en primer lugar al don salvífico del שׁם plenamente conscientes de que este שׁם es «santo y terrible» (Sal 111, 9). Todo esto está inseparablemente unido al problema de la identidad o no identidad, relacionado con el «nombre». Identidad significa: Yahvé no sólo «se llama», sino que *es* tal como se ha presentado y como será invocado. El nombre no es como la prenda que uno se pone, sino la autorrepercusión y automanifestación de

Dios en su pueblo. El nombre es él mismo, «nomen Dei est Deus ipse» (A. Calov, *Biblia novi testamenti illustrata* I, 1676, 231). Pero el שׁם es la *automanifestación* de Yahvé *ad extra*. Gracias a la voluntad de automanifestación *en Israel*, el nombre no cae en el misterio de la no identidad; es, simultáneamente, el «doble». Es el otro que se autopresenta en la condescendencia. Los principios deuteronómicos de la teología del nombre abarcan también al salterio. En el santuario no habita sólo «Yahvé mismo», sino su שׁם como «sustituto» (Sal 74, 7). En los salmos, la presencia y don del שׁם es la condición indispensable de la súplica y del canto, de la confianza y esperanza, de la invocación e interpelación. Y este nombre es el nombre יהוה. Toda amistad verdadera con este nombre descansa en el hecho de que el Dios de Israel se ha dado a conocer; y toda idea de Dios se basa en que él mismo se ha presentado. Los orantes y cantores de los salmos son plenamente conscientes, y están convencidos, de que este nombre no es algo vacío, sino que todo se encierra en él: justicia y salvación, redención y vida, conocimiento y sabiduría.

«Quod nomen Dei pro Deo ipso ponitur, ratione non caret: nam quia nobis incomprehensibilis est Dei essentia, quatenus nobis patefacta est eius gratia et virtus, in eum sperare convenit. Itaque ex nomine invocandi fiducia nascitur» (Calvino, CR 59, 20 = a Sal 20, 2). «Precisamente en eso podemos reconocer que es verdaderamente su nombre, el nombre de Dios, y no el nombre de una criatura, el que nos ha sido dado a conocer: el eterno, el santo, el glorioso nombre, que está por encima de todo otro nombre. Precisamente ahí podemos reconocer que en este nombre se trata de Dios mismo. Pero no tenemos por qué asombrarnos si precisamente ese nombre resuena de manera que no podemos escucharlo o pronunciarlo sin pensar en aquel de quien se trata, al que sólo podemos nombrar tal como él mismo se nombra, con nuestra mirada y oído puestos siempre en esta su propia autodenominación. No tenemos por qué admirarnos de que su nombre, al que nos atenemos, con el que le alabamos, ensalzamos e invocamos a él, en el que se nos permite conocerle a él, en el que él se descubre, cumple, al mismo tiempo, funciones de encubrimiento de manera que nosotros, proyectando nuestra mirada hacia delante, somos remitidos constantemente hacia él mismo, a su propio autodescubrimiento. Si las cosas fueran de otra manera, no se trataría del nombre de Dios» (K. Barth, KD II, 64 s).

El nombre *distingue al Dios de Israel* de todos los dioses y poderes restantes. En este sentido, el antiguo testamento hace patente un aspecto que también se pone de manifiesto de una manera especial en los salmos: «la posición central del nombre implica que la revelación fue, es y será siempre revelación *especial*. Dios tiene un nombre, no es el anónimo. Dios no es el universo; él será reconocido como una realidad que se distingue *del* mundo *en* el mundo. Dios sale a nuestro encuentro no como lo más general que puede encontrarse por doquier, sino, por el contrario, como lo más especial que podemos buscar y encontrar en un sitio y lugar determinado. Pero esto no quiere decir que él no sea lo más universal y el omnipotente y el

omnipresente. Quiere decir, por el contrario, que el camino del conocimiento no puede comenzar por lo universal» (K. H. Miskotte, *Biblisches ABC*, 1976, 38).

Esta explicación de Miskotte es, traducida a lenguaje dogmático, la captación exacta de lo que sucede en el antiguo testamento en la confrontación con los *numina* de la naturaleza y del cielo y que está unido, en todo momento y lugar de la realidad veterotestamentaria, con el nombre de Yahvé. Si el nombre, si la autocomunicación de Yahvé está concentrada en el nombre propio, esto significa también una advertencia frente a cualquier tentación de hablar de «monoteísmo» en sentido teórico. Paul Yorck von Wartenburg escribe a W. Dilthey: «Yo consideraría como muy deseable que se dejaran de lado, especialmente, las categorías de panteísmo, modernismo, teísmo, panenteísmo. En sí mismas carecen completamente de valor religioso; tienen un carácter formal y cuantitativo; reflejan visión del mundo, no comprensión de Dios y constituyen únicamente el diseño de un comportamiento intelectual, una vez más, una proyección puramente formal. Pero la concreción temática de estas denominaciones formales tiene importancia tanto religiosa como desde el punto de vista del conocimiento histórico» (cit. en M. Buber, *Werke* II, 1964, 14). Más concretamente, la última frase de la cita debería decir: al conocimiento teológico e histórico les importa únicamente el nombre y su plenitud de presentación; *el hombre, no* el *numen* tanteado e investigado fenomenológicamente.

La teología del nombre, referida al antiguo testamento y también a los salmos, no podrá prescindir en ningún momento de la nueva manera de hablar, anunciada para el futuro y presente ya en el nuevo testamento, del nombre del Dios de Israel. Cristo Jesús ha revelado el nombre de Dios en el *esjaton: ἐφανέρωσά σου τὸ ὄνομα* (Jn 17, 6). A Cristo Jesús mismo ha sido dado el nombre que está «sobre todo nombre»: el nombre ΚΥΡΙΟΣ- יהוה (Flp 2, 9). La presentación teológico-bíblica del nombre de Dios tendrá que apuntar hacia ese acontecimiento escatológico. Cf. M. Albertz, *Die Botschaft des Neuen Testaments* I, 1 (1947) 19-23 («Nombre de Dios y de Cristo»).

En el salterio se aplica a Yahvé 365 veces el nombre de אלהים o de אלוה, 75 veces el de אל (sobre esta denominación trataremos en la sección siguiente). אלהים puede traducirse por «Dios», «un dios», «el dios», «dioses», «los dioses». Pero como denominación de Yahvé, אלהים con su peculiar plural significa «Dios por antonomasia», «compendio de todo lo divino», «el único que existe». Cf. L. Köhler, *TheolAT*[4] 1966, 17 s. Por consiguiente, אלהים es el compendio de todo poder y poderes. La denominación encierra una intención doxológica, confesional («*Yahvé* es Elohim»), polémica y nominante. En la estricta

sinonimia en la que ha entrado אלהים como denominación de Yahvé en el antiguo testamento y también en los salmos, la palabra designa no sólo lo supremo, lo más santo y más poderoso en sentido genérico vago; más bien אלהים es un *nombramiento*, un epíteto que hace las veces de la alocución a *Yahvé*. De manera especial la suplantación del nombre de יהוה por el de אלהים en el salterio elohista (cf. cap. 3 del volumen 2) pone claramente de manifiesto que אלהים viene a ocupar el lugar del *nomen Dei* y que, por consiguiente, posee carácter denominante. אלהים cifra la plenitud que está escondida en el שֵׁם יהוה y explica también el enigmático, análogo צבאות.

La plenitud del poder divino apuntada en אלהים ha sido donada a Israel en la autocomunicación del nombre יהוה. «Yahvé, nuestro Dios», reza la formulación de la confesión de Israel. Que Yahvé es *Dios de Israel* es el acontecimiento de primera magnitud. Frente a él, cualquier pregunta relacionada con la existencia o modo de ser de este Dios ocupa un lugar secundario. El «ser para Israel» caracteriza la plenitud אלהים de Yahvé. Se reconoce también el hecho de que *sólo Yahvé es Dios; se confiesa constantemente en los salmos y se ensalza:* «El *nos* ha hecho y suyos somos; *su pueblo* y las ovejas de su rebaño» (Sal 100, 3). Las abstracciones carecerían de realismo. Yahvé no puede ser separado de la realidad de su entrega a Israel. El es Dios de Israel y, *como tal*, Señor de las naciones (Sal 96; 98). El es Dios de Israel y, *en tal relación*, único, Dios celoso que pide cuentas a Israel y le somete a juicio (Sal 50; 81): אלהים que lucha en su pueblo y por su pueblo a la vista de los dioses y poderes que quieren dominar a Israel (cf. cap. 5, 1). Pero siempre que Israel se vuelve a Yahvé en la alabanza y en la oración, siempre se reconoce y confiesa:

> En ti está la fuente de la vida,
> y en tu luz contemplamos la luz (Sal 36, 10).

Por consiguiente, אלהים no es otro que יהוה en la plenitud de su poder divino, en su unidad y exclusividad.

Yahvé Sebaot es *Dios viviente*. Vive (Sal 18, 47). Es la fuente de la vida (Sal 36, 10). El hombre que padece extiende las manos hacia אל־חי (Sal 84, 3). Desde el punto de vista histórico-religioso, tenemos que contemplar la exclamación חי־יהוה desde el trasfondo del culto a Baal. Cuando ha terminado el tiempo tórrido del verano y Baal, divinidad de la fertilidad, despierta del sueño, de la muerte, entonces resuena la invocación cúltica חי אלאין בעל. Pero Yahvé no es una divinidad que muere y resucita. Se dice de él que es la «vida»; y tal afirmación se inserta en el contexto de su incansable actividad salvadora y redentora, renovada cada amanecer. Cf. H. J. Kraus, *Der*

corresponden en el *parallelismus membrorum* (Sal 57, 3; 107, 11; cf. también Núm 24, 16). Especial atención merece la composición אל־עליון (Sal 78, 35; cf. Gén 14, 18 s). Señalemos también la sinonimia de עליון y שדי (Sal 91, 1; cf. también Núm 24, 16). Según Sal 47, 3, עליון es מלך גדול על־כל־הארץ (cf. también Sal 97, 9 y Sal 83, 19). De esta manera se hace patente el ámbito de soberanía del «Dios supremo». Pero su sede es el santuario que se levanta sobre Sión (Sal 87, 5; 46, 5). No obstante, él habita «en el cielo» (Sal 18, 14), en una altura inmensamente superior a la de todos los dioses (Sal 97, 9). O tal vez a la inversa: tiene su trono en el cielo y está presente en la tierra en Jerusalén, en el santuario de Sión. Cf. M. Metzger, *Himmlische und irdische Wohnstatt Jahwes*, en *Ugarit-Forschungen* 2, 1970, 139-158. Todos los אלהים sirven como בני עליון al «Dios supremo» (Sal 82, 6). La alabanza de Israel se dirige a Yahvé como שם עליון (Sal 7, 18; 9, 3); él es el cobijo del pobre (Sal 91, 8); a él se cumplen los votos (Sal 50, 14).

De esta primera visión panorámica podemos concluir: 1) עליון es una designación de Yahvé que aparece junto a los epítetos אל, שדי y מלך. Esta denominación permite reconocer el tipo de una así llamada «teología monárquica». 2) Esta nominación de Dios tuvo su *Sitz* en el culto de Jerusalén. 3) Esta «teología monárquica» con todos sus apóstrofes a la «divinidad suprema» manifestaba el *derecho absoluto de soberanía y de alteza* frente a todos los dioses y poderes, soberanía sobre el mundo entero.

Hace ya mucho tiempo que se observó y probó que la denominación divina עליון o אל עליון proviene del culto jerosolimitano preisraelita, en el que Melquisedec desempeñaba la función como prototipo del sacerdote-rey jebuseo, y fue trasvasada al servicio divino de Israel y aplicada a Yahvé; que, por consiguiente, el epíteto עליון proviene del espacio sirio-cananeo. אל עליון (como, por ejemplo, אל עולם o אל שדי Gén 21, 33; 17, 1) habría sido originariamente un *nomen proprium* que dio nombre a la divinidad local de la ciudad de Melquisedec Jerusalén y había legitimado una invocación correspondiente. En Gén 14, 18 s están presentes las viejas tradiciones que confirman la hipótesis de la prehistoria religiosa de la denominación divina (אל) עליון en el culto preisraelita de Jerusalén. Cf. H. Gunkel, *Genesis:* Hk I, 1, [5]1922, 284 s; W. Schatz, *Genesis 14. Eine Untersuchung*, 1972, 207 s; G. L. Vida, *El 'Elyôn in Genesis 14, 18-20:* JBL 63 (1944) 1-9; H. Schmid, *Jahwe und die Kulttraditionen von Jerusalem:* ZAW 67 (1955) 168-197; R. Lack, *Les origines de 'Elyôn, Le Très-Haut, dans la tradition cultuelle d'Israel:* CBQ 24 (1962) 44-64; H. Gese, *Die Religionen Altsyriens*, en *Religionen der Menschheit* 10/2, 1969, 94-102.116-134.

Acerca del *tipo de «teología monárquica»* escribe P. Tillich: «El monoteísmo monárquico se sitúa en la línea fronteriza que separa el politeísmo y el monoteísmo. El dios-monarca impera sobre la jerarquía de dioses inferiores y sobre los seres con rasgos divinos. Representa el poder y el valor de la jerarquía. Su fin sería el fin de todos aquellos a quienes gobierna». Tillich dice en otro lugar: «El monoteísmo monárquico se halla tan profundamente implicado en el politeísmo que no es posible liberarlo del mismo» (P. Tillich, *Teología sistemática* I, [2]1981, 291). Se pueden someter estas explicaciones sistemáticas a un proceso de diferenciación y de escalonamiento. En las afirmaciones monárquicas acerca de la divinidad podemos distinguir —tarea que deberemos realizar con mayor detalle— al menos tres fases: 1) La fase de la lucha y victoria de una divinidad, que desemboca en la entronización *(fase de entronización;* cf. por ejemplo la exaltación de Marduk a la divinidad suprema, a «dios-rey» en *Enumâ Eliš)*. 2) La fase de la fijación y proclamación de determinadas jerarquías en las que la posición culminante y superioridad absoluta de la divinidad suprema es un hecho incontrovertible *(fase de jerarquía;* cf. la posición de la divinidad EL en el panteón ugarítico: H. Gese, *Die Religionen Altsyriens*, 94 s). 3) La fase de la modificación de la «teología monárquica» en la línea de una completa pérdida de poder del panteón, como puede observarse en el antiguo testamento y, de manera especial, en los salmos *(fase de privación de poder;* para cada uno de los puntos concretos, cf. *infra)*.

Ya hemos indicado anteriormente que el epíteto מלך se encuentra muy cerca de la denominación divina עליון (Sal 47, 3). Los salmos glorifican a Yahvé como מלך גדול (Sal 47, 3), מלך רב (Sal 48, 3) מלך הכבוד (Sal 24, 7 s) y como מלך לעולם (Sal 29, 10; cf. también Sal 10, 16; 145, 13). Propio de Dios caracterizado como מלך es: 1) La soberanía sobre todos los dioses (Sal 95, 3; 96, 4; 97, 7.9). 2) La soberanía sobre el mundo entero (Sal 47, 3.8; 97, 9).

Si nos preguntamos por el *Sitz*, por el lugar donde se encuentra el trono del *«Rey Yahvé»*, la fórmula ישב על־כסא קדשו (Sal 47, 9) nos ofrece una triple indicación: 1) יהוה למבול ישב (Sal 29, 10); la expresión arcaica apunta al «océano del cielo», donde tenemos que buscar el trono mitológicamente designado (cf. J. Begrich, *Mabbûl*, en *Ges Stud:* ThB 21 [1964] 39-54). 2) יהוה בשמים הכין כסאו (Sal 103, 19). 3) ישב הכרובים (Sal 99, 1) o ישב ציון (Sal 9, 12). De nuevo se pone claramente de manifiesto que el Dios-rey tiene su trono tanto en el mundo celeste como en el santuario de Jerusalén. Fundamentalmente vale la concepción sacral, demostrable también en el entorno religioso de Israel: las instituciones del santuario corresponden a los datos del mundo celeste contemplados desde el prisma de la adivinación y de la mitología. El prototipo celeste es «representado» en el trasunto del culto y de sus instituciones sacras (cf. Ex 25, 9.40; 26, 30). Acerca del problema: M. Metzger, *Himmlische und irdische Wohnstatt Jahwes*, en *Ugarit-Forschungen* 2, 1970, 139-158.

Las investigaciones se han distanciado entre sí considerablemente a la hora de *situar* la denominación divina de מלך *en la historia (del culto) de Israel*. En su obra *Königtum Gottes* (1932; *Werke* II, 1964, 485 s), M. Buber sostuvo la opinión de que el Dios de Israel habría

sido reconocido y designado como מלך ya en el Sinaí. Buber llama «alianza del rey» a la alianza del Sinaí. Un pasaje como Dt 33, 5 debe ocupar el centro de la explicación (así como Ex 15, 18; 19, 6; Núm. 23, 21).

Pero, frente a esta explicación y a todas las restantes concepciones que afirman una fundamentación del «reinado de Yahvé» en el tiempo vétero-israelita, se levanta la tesis de A. Alt: «...Parece que la concepción del reinado de Yahvé no fue uno de los elementos constitutivos en la configuración original de la religión de Israel» (A. Alt, *Gedanken über das Königtum Jahwes*, en *KlSchr* I, 348). En el tiempo de la monarquía de Israel, la visión de la vocación del profeta Isaías ofrece el único punto de apoyo datable con seguridad para la descendencia histórico-cultual de la denominación מלך aplicada a Yahvé (Is 6, 1 s). En el siglo VIII se contempló y calificó como «Rey» al Dios que apareció en el templo de Jerusalén rodeado de serafines. Entre los escritos anteriores del antiguo testamento que pudieran ser comparados con éste sólo encontramos uno: 1 Re 22, 19. Miqueas transmite la visión utilizando las palabras de Yahvé: «He visto a Yahvé sentado en su trono y todo el ejército de los cielos estaba a su lado, a derecha e izquierda». Pero esta visión contiene tan sólo el prototipo celeste al que también en el norte de Israel podría haber correspondido una contraimagen. Si dejamos a un lado 1 Re 22 y volvemos nuestra atención a Is 6 podemos caer en la cuenta de que por este texto pasa un hilo conductor que se remonta a tiempos anteriores. En Sal 99, 1 se dice expresamente del Dios rey Yahvé: ישב הכרובים, pero esta formulación no se refiere únicamente al trono de los querubines, presupuesto ciertamente en Is 6 (por consiguiente al relato del arca); conduce hasta las expresiones ישב הכרובים presentes en 1 Sam 4, 4 y 2 Sam 6, 2, con lo que desembocamos de nuevo en el contexto de las tradiciones de Yahvé Sebaot (cap. 1, 1). Estas tradiciones cultuales de Jerusalén, las más antiguas de cuantas podemos detectar, se encuentran en las narraciones del arca. Cf. L. Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids:* BWANT III, 6 (1926) 4 s = *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*, 1963, 119-253 (122 s); O. Eissfeldt, *Silo und Jerusalem*, en *KlSchr* III, 1966, 417-425; F. Stolz, *Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem:* BZAW 118, 1970. Anotemos la hipótesis según la cual la denominación de Yahvé como מלך fue recibida en Silo, fue utilizada allí como nombre del ישב הכרובים y continuó presente en la tradición cultual de Jerusalén.

En este contexto, tal vez tuviera también gran importancia la designación de Yahvé como קדוש: Yahvé es *el Santo*. El rey Yahvé es glorificado tres veces con la invocación קדוש הוא en el salmo 99 (Sal 99, 3.5.9). Pensemos en el trisagio de Is 6, 3. También Sal 22, 4 indica

claramente que el que reina es קדוש. En cualquier caso, la designación קדוש nos reconduce una vez más al mundo conceptual del dios-rey reinante cuya corte es llamada la multitud de los *santos del Altísimo* (Sal 89, 6 s; cf. M. Noth, *Die Heiligen des Höchsten*, en *GesStud* [3]1966, 274-290). Como עליון y מלך, Yahvé es «el Santo», «el Santo de Israel» (Sal 71, 22; 78, 41; 89, 19). Para los problemas relacionados con la historia de las religiones: W. H. Schmidt, *Köningtum Gottes in Ugarit und Israel*, [2]1966; C. J. Labuschagne, *The incomparability of Yahweh in the old testament*, 1966; R. Hanhart, *Die Heiligen des Höchsten:* VTSuppl 16 (1967) 90-101; H. Wildberger, BK X, 1972, 248 s; THAT I, 802 s.

Con L. Köhler podemos decir: «Que Dios es santo significa aquí que él es independiente y libre en sus decisiones. Santo significa superior, actuar por su propia plenitud de poder». «Dios es libre de consideraciones y de ataduras, Señor incondicionalmente libre, dueño absoluto de sus sentimientos, también de su ira; no está sometido a responsabilidad o justificación alguna, absolutamente excelso, totalmente sublime y, por consiguiente, imprevisible, absolutamente superior, señor por antonomasia de sus decisiones; y por ello el temible por excelencia. *Santo es igual a excelso, superior y temible*» (L. Köhler, *TheolAT* [4]1966, 35). Y añade K. Barth: «El Dios santo de la Escritura no es precisamente "*lo* santo" de Rudolf Otto, aquel numinoso que sería lo *tremendum* y, en cuanto tal, lo divino. Por el contrario, el Dios santo de la Escritura —y esta es la primera y fundamental afirmación que debemos hacer— es el Santo *de Israel*. Pero esto no significa en primer lugar, ni de manera decisiva, el excelso sobre Israel, el que está separado de Israel y se enfrenta a él, el que tiene que ser temido y obedecido por éste. Naturalmente, santidad significa *también* todo esto, pero sólo en cuanto que existe otra significación anterior: que Dios ha tomado a Israel a su cuenta, que lo ha elegido, que le ha dado sus promesas y le ha regalado ya su ayuda» (K. Barth, KD II, 1, 405). Así como la interpretación teológica de la santidad de Yahvé como excelso, superior y temible apunta hacia el contexto de los epítetos עליון y מלך, la continuación de la exposición de K. Barth recuerda los prolegómenos de esta sección (cf. *supra*).

Una vez reconocidas las denominaciones divinas עליון, מלך y קדוש como tradiciones cultuales de Jerusalén, tenemos que precisar todo *lo referente a la historia de las religiones.*

El santuario sobre el monte Sión fue fundado por David como santuario central de Israel. Por consiguiente, tenemos que considerar simultáneamente dos corrientes: 1) con el arca-santuario y con sus sacerdotes entraron en Jerusalén antiguas tradiciones israelitas. Pero, al mismo tiempo, entraron también las que se habían acomodado en el templo-santuario de Silo. Nos referimos a las instituciones sacras y tradiciones cultuales que Israel había recibido del mundo religioso sirio-cananeo; 2) con la ocupación de Jerusalén comenzó también la anexión o recepción de las instituciones cultuales y de la teología tradicional del antiguo santuario jebuseo. Por este conducto, numerosas concepciones, denominaciones y conceptos de origen cananeo penetraron en el mundo cultual de Israel.

La presencia de estas dos corrientes nos obliga a ampliar el ámbito de la investigación. Dado que tenemos que continuar nuestro estudio partiendo de עליון, מלך y קדוש como líneas directrices, deberemos investigar la relación de estos epítetos con lo que hoy conocemos del entorno religioso de Israel. Pero, antes de nada, es preciso tener muy claras las posibilidades y limitaciones de la investigación histórico-religiosa. «Entorno» de Israel —y especialmente del culto de Jerusalén— es el ámbito sirio-cananeo que, a su vez, estuvo sometido a las influencias culturales y religiosas de los imperios de Asia menor, de Mesopotamia y del País del Nilo. En cada caso tendríamos que buscar la relación con el ámbito próximo, es decir, con el espacio sirio-cananeo y con sus manifestaciones religiosas. Las investigaciones que pretendan recorrer este camino jamás deberán perder de vista que no puede presuponerse la existencia de una religión unívoca en este ámbito sirio-cananeo. Cultos y ritos que se orientan hacia las inmediatas peculiaridades locales, a las especiales condiciones climáticas y a la respectiva naturaleza y vegetación no pueden ser reducidas a un denominador común, ya que son, al mismo tiempo, exponente diferenciado de las influencias diversas que los grandes imperios ejercieron sobre ellos. Deberán tenerse también presentes las instituciones políticas o prepolíticas que adquirieron vigencia en el culto.

Finalmente, la movilidad histórica y el desarrollo de los pueblos son factores que nos advierten constantemente contra una excesiva valoración del objeto fijo de textos comparables y de datos supuestos. En una investigación histórica-religiosa referida al ámbito cananeo, adquieren gran significación los textos ugaríticos. No olvidemos que estos textos son las fuentes más abundantes y claras acerca del espacio en discusión, aunque presentan problemas de desciframiento y de interpretación. Cada día se hace más patente que determinadas concepciones, denominaciones y conceptos fundamentales presentes en los textos ugaríticos, forman parte del patrimonio común del mundo religioso sirio-cananeo.

En la medida de lo posible, trataremos de rastrear y poner de manifiesto los detalles de estas observaciones y resultados logrados en la investigación histórico-religiosa.

Si Gén 14, 18 s condujo a la suposición de que el dios local de la *Jerusalén jebusea* llevó el nombre אל עליון, el nombre Melquisedec —en la significación «(Mi) Rey es (el dios) Sedec»— da pie para sospechar que el epíteto מלך debió estar presente ya en Silo (cf. *supra)*. Igualmente podría haber gozado ya de gran predicamento como predicado de Dios en el preisraelítico santuario de Jerusalén. Efectivamente, no existe la menor duda de que, como epítetos, מלך y עליון son conceptos de igual valor y de significación análoga y sirven para

subrayar el carácter monárquico del «Dios supremo». En los textos ugaríticos, EL aparece como esta divinidad suprema (W. H. Schmidt, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel*, 23 s). EL recibe el nombre de *mlk* (W. H. Schmidt, *o. c.*, 23). El hecho del uso sinónimo de אל y עליון en el salterio está en la línea de las concepciones fundamentales ugaríticas. Y habrá que tener también en consideración denominaciones y funciones correspondientes de la ugarítica divinidad Baal. Es cierto que el título *mlk* no es empleado en aposición a Baal en los textos mitológicos, pero se habla de la entronización cíclico-cúltico-dramática de Baal, de su muerte y resurrección (W. H. Schmidt, *o. c.*, 29 s).

Tanto los rasgos estáticos soberanos del reinado de la divinidad EL como las tradiciones dinámico-dramáticas de Baal marcaron el ámbito de Siria y Canaán y tuvieron también bastante que ver con la denominación divina de Yahvé. Ahora bien, es preciso tener muy presentes dos puntos de vista importantes cuando tratamos del ugarítico reinado de Dios. El epíteto «rey» es, antes de nada, una determinación de la relación del «Dios supremo» con los dioses inferiores. En la teología monárquica de Ugarit podemos detectar dos fases de este monarquismo intradivino: la fase dramática de entronización en la que se encuentra Baal, continuada y sintonizada con las épocas rítmicas y cíclicas del año; y la fase (estática) de la jerarquía, en la que se garantiza la suprema posición de la divinidad EL (como «divinidad suprema») «para todos los tiempos». De forma duradera y en sentido inmutable, la posición honorífica de divinidad real compete únicamente a EL. Pero el dios-rey tiene debajo de sí el panteón de los dioses, «hijos de dioses» y «seres divinos» que, en la mayoría de los casos también genealógicamente, deben su existencia a él, al «padre», pero que, en cualquiera de los casos, están sometidos a él, al «rey». El «rey» divino reina en la «asamblea de los dioses» (H. Gese, *Die Religionen Altsyriens*, 100 s.).

Pero la soberanía real del «dios supremo» no se extiende únicamente al mundo de los dioses, sino también a la totalidad de la tierra. El עליון es —como se afirma en el antiguo testamento— אדון כל־הארץ (Sal 97, 5). Esta soberanía cósmica debería estar motivada. En Ugarit se llamó a EL «creador de las criaturas» *(bnj bnwt)* o «creador de la tierra» *(qn 'rṣ)* (cf. W. H. Schmidt, *Königtum Gottes*, 58 s). Desde este contexto tendremos que partir para explicar que —también se dirá אל del עליון de la Jerusalén jebusea— él es קנה שמים וארץ (Gén 14, 19). En este punto tendremos que hacer referencia también al mito antiguo babilónico: mediante su acción cosmogónica de la fundación del mundo, Marduk se convierte en «rey de los dioses», «el más ensalzado de los grandes dioses» (AOT[2] 116 s, 121 s). Por consiguiente, allí

donde aparece el epíteto del dios-rey habrá que tener presente no sólo el rango monárquico supremo en el panteón, sino también las afirmaciones sobre el nacimiento del mundo y la soberanía cósmica. Además, es preciso consignar otro dato: así como, en el oriente antiguo, fue también casi siempre competencia del rey terreno la *función judicial*, de igual manera se proyectaron, en el mito ugarítico, funciones judiciales sobre EL y Baal. Cf. H. Bauer, ZAW 51 (1933) 82 s; O. Eissfeldt, *El im ugaritischen Pantheon:* Bericht über die Verhandlungen d. Sächs. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse 98 4 (1951); O. Eissfeldt, *El und Jahwe*, en *KlSchr* III, 1966, 386.397. De Baal se dice:

mlkn. alijn. b'l	«Nuestro rey es Alijan Baal
tptn. (w) in. d'lnh	nuestro juez (y nadie está sobre él)».

(Cf. H. Schmidt, *Königtum Gottes*, 36). Tendremos que seguir también esta huella hasta los momentos de recepción en el culto de Israel: Sal 82, 1 s; 96, 13; 98, 9.

Cuando tratamos de las relaciones y dependencias en el ámbito sirio-cananeo no podemos perder de vista ni por un momento que, tanto en Mesopotamia como en Egipto, existían desde tiempos anteriores ordenaciones fundamentales de una *teología monárquica;* tampoco podemos considerar como algo aislado fenómenos tales como los que encontramos en Ras Schamra. Hemos aludido ya a la exaltación de Marduk a la categoría de «Rey de los dioses». En este orden de cosas es interesante observar que en el ascenso de un dios a «dios supremo» se reflejan circunstancias político-dinásticas de la respectiva ciudad-estado. Con la posición predominante de Babilonia, Marduk, dios de la ciudad, alcanzó la posición de rey de los dioses, entró en el mito cósmico como divinidad cimera y se convirtió en creador y señor del mundo.

También en Egipto, la veneración religiosa y cultual conoce al «rey de los dioses» (cf. K. Sethe, *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis:* Abhandl. d. Preuss. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse, 1929, 128; H. Kees, *Der Götterglaube im alten Ägypten*, 1941, 468).

Si resumimos las *primeras consecuencias* que derivan de la panorámica trazada sobre la historia de las religiones, podemos señalar: 1) La idea del «monoteísmo monárquico», que se pone de manifiesto en la predicación de un dios como «rey» (o «dios supremo»), idea que influyó notablemente en el ámbito del oriente antiguo, hizo acto de presencia en Israel cuando éste la tomó de su entorno, de las tradiciones cultuales preisraelitas de (Silo y) Jerusalén. 2) El universalismo cósmico, considerado durante largo tiempo en la ciencia veterotestamentaria como producto tardío en el proceso histórico-religioso del antiguo testamento, encontró su acuñación en época muy temprana en el entorno de Israel. Entró en el culto de Jerusalén al mismo tiempo que los epítetos «dios supremo» y «rey».

Quien observa y describe los acontecimientos de la recepción histórico-religiosa, deberá captar, al mismo tiempo, los *rechazos y negativas* con que Israel se opuso a determinados elementos extraños de su entorno; deberá preguntarse por las *remodelaciones y refundiciones* que se llevaron a cabo en el acto de la recepción.

Algunas frases generales y globalizadoras serán suficientes para compendiar lo que hay que tener presente en la interpretación de los salmos: 1) La recepción del «monoteísmo monárquico» y de su teología se llevó a cabo en Israel *privando totalmente de poder* a todas las potestades y dioses. A los בני אלים se convirtió en espíritus al servicio del rey Yahvé (Sal 103, 19 s), o se llegó a negar totalmente su existencia (Sal 96, 5). Es absolutamente innegable la repercusión del primer mandamiento. Cf. W. H. Schmidt, *Das erste Gebot:* TheolEx 165 (1970). 2) Si la realeza de Yahvé se encuentra más allá y lejos de la mitológica fase de la jerarquía, en la mencionada fase de privación de poder, evidentemente habrán desaparecido hace tiempo todos los rasgos de la fase de entronización. Sobre este tema diremos más en el cap. 3, 3 cuando hablemos de la crítica de la llamada «fiesta de la entronización de Yahvé». Constantemente se repite en los salmos que la realeza de Yahvé es inconmovible y eterna (Sal 10, 16; 29, 10; 74, 12; 93, 2). Esto no es sólo un aspecto-EL del reinado de Yahvé que debería complementarse con un aspecto-Baal, sino que todo esto determina la expresión fundamental. 3) Junto a la dimensión cósmica, hace acto de presencia, en medida sorprendentemente importante, el estrato político-histórico: Yahvé reina sobre las naciones (Sal 47, 9; 99, 2). No podemos afirmar rotundamente que aquí se haya producido una trasposición de concepciones míticas de la lucha de dioses a la lucha de naciones. En cualquier caso, no podemos pasar por alto el hecho de la presencia de relaciones político-históricas. Pensemos que hasta la actuación judicial del «rey» Yahvé se extiende a las naciones (Sal 96, 10.13; 98, 9).

Si anteriormente llamamos la atención sobre el hecho de que la denominación קדוש forma parte del contexto de la tradición מלך עליון, ahora debemos confirmar que la denominación «el Santo» fue un predicado divino de la divinidad EL en Ugarit (W. H. Schmidt, *Königtum Gottes*, 28 s). Los *bn qdš* (como «santos del altísimo») habrían estado al lado de EL (como *qdš)* (cf. Sal 89, 6 s). En consecuencia, en adelante no se podrá continuar diciendo que «santo» o «santidad» fue un predicado de Yahvé genuinamente veterotestamentario. Cf. W. H. Schmidt, *Wo hat die Aussage: Jahwe "der Heilige"*

ihren Ursprung?: ZAW 74 (1962) 62-66. Israel comparte la afirmación de la santidad con el entorno sirio-cananeo. Lo mismo tenemos que afirmar respecto del concepto כבוד (cf. a Sal 29, 9).

Yahvé es el *Señor de Israel*. Como בעל designa el Señor como propietario, así אדון es el más fuerte, el más poderoso (Sal 12, 5), es el dueño (Sal 123, 2), el soberano (Sal 105, 21: אדון sinónimo de משל). En un principio, estas explicaciones sorprendieron a quienes no pusieron la palabra אדון en relación con Yahvé. Una vez referida a Yahvé, tendríamos que comenzar por afirmar: «Que Dios es el Señor que ordena, es un principio, el fundamental, de la teología del antiguo testamento» (L. Köhler, *TheolAT* [4]1966, 12). Como אדון, el Dios de Israel es Señor y dueño en soberanía y libertad ilimitadas. Por eso se le llamará אדני האדנים «Señor de los señores» (Sal 136, 3). El reina sobre toda la tierra (Sal 114, 7), sobre la totalidad del mundo (Sal 97, 5), como אדון כל־הארץ. Israel le llama «nuestro Señor» (אדנינו, cf. Sal 8, 2.10; 135, 5; 147, 5). El Señor de Israel es el creador; su nombre relumbra con majestuosidad hasta los últimos confines del mundo (Sal 8, 2.10). El אדון de Israel supera a todos los dioses (Sal 135, 5). Es grande y rico en fuerza, su sabiduría no tiene medida (Sal 147, 5). En los salmos se da a conocer y se alaba la *soberanía de Yahvé*. Como Señor de Israel, Yahvé es Señor de las naciones y de todo el mundo. Y esto es un principio fundamental para la teología de los salmos que ilumina los epítetos recibidos עליון y מלך, y que incluye, también y principalmente, la denominación de Yahvé como *Juez*. En cuanto a Yahvé como שפט hay que tener presentes, de manera especial, aquellas afirmaciones y formulaciones en las que aparece Dios como *Juez de las naciones* (y del mundo): Sal 7, 9; 9, 9.20; 58, 12; 82, 8; 94, 2; 96, 10.13; 98, 9.

A diferencia de lo que sucede frecuentísimamente en los textos ugaríticos, donde se da el nombre de «*Padre*» a EL, la denominación אב para Yahvé aparece en contadísimos pasajes de los salmos. En Sal 103, 13 en una comparación: «como un padre se compadece de sus hijos...». Tampoco en Sal 68, 6, donde se llama a Yahvé «Padre de los huérfanos», cabe pensar en una predicación genuina, porque se está pensando en la intervención del Dios de Israel en favor de los huérfanos. Unicamente Sal 89, 27 s es un texto importante para la explicación. Se reconocerá al rey en que puede invocar a Yahvé con las palabras: «Tú eres mi Padre...» (Sal 89, 27). Aquí está claramente presente la relación padre-hijo, relación existente entre Yahvé y su rey elegido (2 Sam 7, 14). (Cf. a Sal 2, 7 en cap. 9, 3 del segundo volumen de esta obra).

Israel confiesa, ensalza y da a conocer que la soberanía y poder de Yahvé se han puesto de manifiesto como *poder liberador*, *redentor*,

auxiliador. Se llama a Yahvé אלהי ישענו (Sal 65, 6; 79, 9; 85, 5) o אלהי ישעי (Sal 18, 47; 24, 5; 27, 9). El mismo y su nombre son el compendio de la liberación y de la redención, cuya fecha más importante es la elección y rescate de Israel de la esclavitud de Egipto (Sal 78, 12.43.51; 135, 8.9; 136, 10; 80, 9; 81, 6.11; 114, 1). Como dios que auxilia, Yahvé es el Dios que *da cobijo y protección*. En el canto de oración de Sal 18, 2 s se enumeran los nombres de Yahvé en secuencia apretadísima: él es חזקי («mi vigor»), סלעי («mi roca»), מצודתי («mi ciudadela»), מפלט («mi salvador»), אלי («mi Dios»), צורי («mi salvaguardia»), מגני («mi escudo»), קרן־ישעי («cuerno de mi salvación»), משגבי («mi fortaleza»).

Cuando se da a Yahvé el nombre de «*mi roca*» (Sal 18, 3; 28, 1; 31, 3 s; 42, 10; 62, 3.7 s), no pensemos que se trata únicamente de una denominación metafórica. Por el contrario, habrá que convenir en que el templo-santuario de Jerusalén está levantado sobre la «roca santa». Cf. H. Schmidt, *Der Heilige Fels in Jerusalem*, 1933; H. J. Kraus, *Archäologische und topographische Probleme Jerusalems im Lichte der Psalmenexegese:* ZDPV 75 (1959) 125-140.

En cuanto a las expresiones «ciudadela» y «fortaleza» habrá que decir que tienen su relación especial con la institución jerosolimitana de la jurisdicción divina. Los acusados y perseguidos huyen al ámbito protector de Yahvé y aguardan el juicio de Dios. Cf. W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht:* FRLANT 99 (1970). Tenemos que remitir también a la investigación de D. Eichhorn, *Gott als Fels, Burg und Zuflucht*, 1972, aunque la hipótesis de la «oración del intermediario» apuntada en esta investigación no es correcta.

3. *Revelación y silencio de Yahvé*

Debemos comenzar afirmando que el antiguo testamento no posee un concepto firmemente acuñado para «revelación» (R. Rendtorff, *Las concepciones de la revelación en al antiguo Israel*, en W. Pannenberg [ed.], *La revelación como historia*, 1977, 29 s). No podemos esperar que el lenguaje hebreo conozca una expresión nominal que corresponda a la palabra «revelación». *Tampoco los salmos* hablan de manera unívoca de la revelación de Yahvé. Se despliega de diversas maneras el acontecimiento que designamos actualmente con el mencionado concepto. En el acontecimiento de lo que llamamos «revelación», el *Dios de Israel se autocomunica a sí mismo*, se da a conocer, se explica a sí mismo. A pesar de que existe cierto escepticismo en relación al concepto de «autopresentación de Dios» (R. Rendtorff, *o. c.)*, no podemos dejar de señalar que la intención de la

autorrevelación de Yahvé está señalada, al menos, en el sentido verbal. La ya presentada teología del שם en los salmos (cap. 1, 1) pone claramente de manifiesto que Yahvé se ha presentado y dado a conocer en su nombre y por medio de él. Yahvé es conocido en Judá, grande es su nombre en Israel (Sal 76, 2). En ningún momento existe la menor duda de que este acontecimiento de la autocomunicación se inició mediante un acto libérrimo del sujeto divino y fue llevado a cabo por iniciativa consciente de ese mismo sujeto. Queda a su propia voluntad el destinatario y lugar de su aproximación y autocomunicación. Para el antiguo testamento, la revelación es un acontecimiento que depende de la soberana elección del Dios de Israel: *elección* (Sal 33, 12; 65, 5; 100, 3; 132, 13). La elección de Dios es revelación. Se demuestra que es verdadera revelación en que es producto de la libertad divina y queda fuera de las posibilidades de elección del hombre. *Israel* es el destinatario y lugar de la elección y también de la revelación de Yahvé. De esta manera, como veremos más detalladamente, la aproximación de Dios se ha convertido en historia, en acontecimiento que funda la historia. Se ha establecido una relación fundamental: Yahvé se da a conocer *a su pueblo elegido*. Este pueblo, su tierra, su historia, el santuario de Jerusalén (Sal 132, 13), son el destinatario o lugar de su elección. Ahí se hace realidad la frase: «Viene nuestro Dios y no guarda silencio» (Sal 50, 3). Ese acontecimiento, enmarcado en בוא, está siempre presente en el culto celebrado en Jerusalén. La revelación y presencia de Yahvé no es algo que pueda manipularse a capricho ni disponer de ellas cuando se quiera; no se puede escenificarlas dramáticamente ni reproducirlas mediante «drama creador» (S. Mowinckel, *Religion und Kultus*, 1953, 78). Yahvé es *el que viene*. Más tarde tendremos que volver a preguntar si él *es el presente* y en qué medida. De cualquier manera, el punto de destino de la venida de Yahvé no es «un santuario», sino Israel, el santuario en Israel o en Judá. La aproximación y el encuentro son una llamada al pueblo de Dios, una interpelación que espera una «respuesta» (G. von Rad, *TeolAT*[5] I 435 s; H. Gross, *Theologische Eigenart der Psalmen und ihre Bedeutung für die Offenbarung des Alten Testaments:* Bibel und Leben 8 [1967] 248-256).

La revelación de Yahvé establece la comunicación. Pero esta revelación, en su exclusividad concedida a Israel, está destinada al mundo, *a las naciones*. Yahvé viene para juzgar *a la tierra* y para reinar sobre las naciones (Sal 98, 9).

Si ya los epítetos ponían de manifiesto (cap. 1, 2) una tendencia universalista, la dimensión universal de la revelación del Dios de Israel ha sido puesta de relieve por la influencia del mensaje profético, de manera especial por el mensaje del Deuteroisaías. El Dios de Israel

es el Señor de las naciones. Es curioso que el verbo גלה (ni.), término técnico para el acto de la autorrevelación, aparezca una sola vez en el salterio: en Sal 98, 2. Y aquí se habla de la revelación de la justicia de Dios ante los ojos *de todos los pueblos*, pasaje que delata la influencia del mensaje del Deuteroisaías.

El lenguaje dogmático y eclesiástico ha influido de tal manera en el modelado y configuración definitiva del concepto de «revelación» que resulta tremendamente difícil trazar los contornos de las expresiones veterotestamentarias. Digamos, para comenzar, que no podemos hacer abstracción de que, en el nombre *Yahvé*, se trata de una manifestación del *Dios de Israel*, basada totalmente en una especial y libérrima intención de automanifestación. Recordemos, igualmente, que no podemos prescindir en momento alguno de estos datos fundamentales que dominan también en el salterio. De esta manera se dice expresamente que «para el conocimiento de Dios como Yahvé no basta la base de la ontología general. Este conocimiento exige el presupuesto histórico del nombre invocado» (R. Knierim, *Offenbarung im Alten Testament*, en *Probleme biblischer Theologie. G. von Rad zum 70. Geburtstag*, 1971, 235 s). La comunicación del nombre y la automanifestación de Yahvé en Israel no puede ser considerada y reconocida en los salmos de otra manera que como el milagro de una gran y misteriosa חסד y אמונה. Yahvé ha dicho «yo» y él dice «yo» (Sal 81, 11). Por consiguiente, pudo y podrá tratarse a Yahvé de «tú». Yahvé es un ser *personal*. Su nombre y su palabra (cf. *infra)* expresan y demuestran su carácter personal. El Dios de Israel no es un numen de la naturaleza personificado, sino que, en la realidad de su persona, es el Señor, el Rey, el Creador y Juez de la totalidad de los seres existentes. «Lo esencial no es que Dios sea persona, sino qué persona determinada es...» (K. Barth, KD II, 333). El ser de este Dios es el ser de aquel que existió siempre y sin principio (Sal 90, 1 s), que existirá para siempre (Sal 93, 2; 145, 13).

El nombre y la palabra de Yahvé son los intermediarios de que se sirve el Dios de Israel para darse a conocer. «Existe un empalme fundamental entre la revelación del nombre y la revelación de la palabra: la revelación del nombre es *formalmente* una parte de la revelación de la palabra. El nombre consiste en una palabra» (O. Grether, *Name und Wort Gottes in Alten Testament:* BZAW 64 [1934] 159). Incluso podríamos entender el שם como la protopalabra de la autocomunicación de Yahvé. Grether caracteriza la distinción entre שם y דבר de la siguiente manera: «La revelación del nombre dice quién es el que se dirige al hombre en la revelación. La revelación de la palabra dice qué es aquello con lo que el revelador se dirige a los hombres en su revelación» *(art. cit.,* 159). Nota característica de la

situación de los salmos es que se habla nominalmente de la דבר de Yahvé —si prescindimos de la sinomimia con תורה— principalmente en los salmos relacionados con la historia o en retrospectivas históricas. Yahvé ha brindado su palabra (דבר צוה; Sal 105, 8). Se creyó en su palabra (האמין; Sal 106, 12.24). Yahvé «recuerda» la palabra de promesa dada a Abrahán (Sal 105, 42). El Dios de Israel habló a Moisés, Aarón y Samuel en la columna de nube (Sal 99, 7; verbal). Israel alaba a Yahvé porque éste ha ensalzado su nombre y su palabra (Sal 138, 2). Yahvé ha hablado a Israel. Esto ha sucedido al fundar la historia y sustentarla. Hay que decir algo más: *mediante su palabra creadora* llamó a la existencia al cielo y a la tierra (Sal 33, 9; 147, 18). Habla él y sucede; ordena él y ello se hace presente (Sal 33, 9).

Pero Yahvé habla —y esta es la experiencia fundamental de los salmos— *en el santuario* (Sal 60, 8; 108, 8). Los intermediarios de su palabra (¿profetas cultuales?, ¿sacerdotes?) tratan de captar lo que habla Yahvé (Sal 85, 9). Cuando oye su palabra, el receptor del mensaje puede exclamar: «Escucho una voz extraña» (Sal 81, 6); el *verbum alienum* ha salido a su encuentro. Desde lo profundo de su situación de apuro, el orante que padece espera la דבר (Sal 130, 5). El ansía que le sea dirigida la palabra de Yahvé: «Yo soy tu ayuda» (Sal 35, 3). De la promesa de protección ofrecida por Yahvé trata el Sal 62, 12. Los enfermos esperan que el Dios de Israel envíe su palabra y cure con el poder de esa palabra (Sal 107, 20). En el culto se transmite un oráculo de Dios al rey (Sal 110, 1). Nadie puede escapar a la palabra de Dios. Los reacios e impíos se enfrentan con ira a su palabra (Sal 2, 5; 50, 16). Yahvé interpela y llama a la tierra (Sal 50, 1).

Una vez trazada esta panorámica, surge la pregunta acerca de la forma y manera concretas de la locución de Yahvé en el ámbito del santuario. Partiremos de una triple figura de su locución: 1) En Sal 81, 6; 110, 1 y Sal 50 se nos habla claramente de locución de Yahvé transmitida (culto) proféticamente. Estos textos apuntan a un *mensaje profético*. 2) Tenemos que admitir las investigaciones de J. Begrich sobre el *oráculo salvífico sacerdotal* (J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel:* ZAW 52 (1934) 81-92 = *Ges Stud:* ThB 21 [1964] 217-231). Según esto, tenemos que suponer que al grito de auxilio y súplica de los cantos de oración de un individuo particular seguía el oráculo transmitido por autorización divina, introducido, de ordinario, con la fórmula característica: «¡No temas!». 3) En el marco de la institución de la jurisdicción divina (cf. vol. 2, cap. 6, 2) tenemos que contar no sólo con *promesas de protección* (Sal 62, 12), sino también, y de manera especial, con *sentencias judiciales de Yahvé* que ponen fin a un pleito jurídico solventado en el lugar santo (cf. W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht:* FRLANT 99, 1970).

Palabra-revelación de Yahvé es también, y de manera preferente, la *torá*. A ella va dirigida la alabanza del orante (especialmente en Sal 19 B y Sal 119). Para los cantores de estos salmos-*torá*, la תורה es el «bien supremo», más preciada que el oro y la plata (Sal 119, 72). Ella es el compendio de lo fiable y permanente (Sal 119, 142). De ella derivan maravillas (Sal 119, 18). En este contexto debemos tener presente tres puntos:

1) En Sal 119, la *torá* no es una magnitud estática, sino un poder creador, dador de vida.

2) La *torá* tampoco es algo impersonal, absoluto, sino que es una דבר que viene de la persona majestuosa de Yahvé, una אמרה que interpela a la persona.

3) Todas las fuerzas sanantes, salvadoras y creadoras de la *torá* nacen de que es דבר פיך: producto de la boca de Yahvé, es decir, palabra pronunciada, dicha *(vox viva)*. Los conceptos «ley» y «evangelio» tal como aparecen en la teologia de Lutero son incapaces de compendiar y contener los acontecimientos y datos testificados en los salmos-*torá*. Cf. también volumen 3, excursus a Sal 119.

Surge la pregunta acerca de la interpretación que debe darse de la תורה ensalzada en los salmos indicados.

1) Se ha dicho repetidas veces que תורה, en los salmos-*torá*, sería la *sagrada Escritura*, el canon existente en tiempos posteriores. H. Gunkel da la siguiente explicación: «En la historia de las religiones puede observarse frecuentemente que la religión, después que ha vivido un momento de esplendor como consecuencia de la actuación de profetas destacados, forma un canon con los escritos del gran pasado. Y, a partir de ese momento, veneran ese canon como el compendio de la revelación divina. En esas épocas, una parte esencial de la piedad consiste en la familiaridad con la letra de la sagrada Escritura». ¿Es la *torá* en este sentido fundamento de una religión de la letra? ¿Es el compendio del γράμμα? En principio no podemos negar que, por ejemplo en Sal 1, se está pensado en un rollo de la Escritura, leído y meditado por el orante. Queda abierta la cuestión de si se trata del canon ya cerrado. Con todo, es absolutamente seguro que no podemos entender Sal 1 como expresión de una religión de la letra. El rollo de la Escritura es una fuerza que da vida; se asemeja a la corriente de agua que confiere vida y frutos (Sal 1, 3). El cantor no se encuentra ante un γράμμα que mata, sino ante una fuerza que confiere vida.

2) Es absolutamente necesario pensar que no puede traducirse תורה con el término «ley» ni introducir una interpretación nomista.

De manera especial M. Buber ha subrayado que תורה es *instrucción.* Cf. también G. Östborn, *Tora in the old testament. A semantic study,* 1945. Mientras que el término «ley» suscita la impresión de algo fijo, solidificado, estático, «instrucción» lleva a pensar en indicaciones, consejos, mandamientos, normas y orientaciones impartidas en una figura extraordinariamente móvil y dinámica. El significado original de תורה como línea directriz impartida oralmente por el sacerdote se mantiene vigente incluso allí donde podría pensarse en mandamientos redactados por escrito. El término תורה pone de manifiesto que el paso de la transmisión oral a la fijación por escrito es fluido, sobre todo si suponemos que también los mandamientos y normas consignados en el rollo de la Escritura fueron objeto y medio de *aleccionamiento oral.* El israelita, si no era sacerdote, escriba o versado en la Escritura, necesitaba de la lectura pública de la Escritura y de la enseñanza oral. Cf. Dt 31, 11. Por consiguiente, tendremos que suponer que, en el ámbito del santuario, se reunieron grupos que, apiñados en torno a un sacerdote, escuchaban la lectura de la *torá* y recibían las enseñanzas de ésta. En este mismo contexto tenemos que situar los salmos-*torá.*

En todas las religiones, hasta nuestros mismos días, existen ejemplos de tal aleccionamiento realizado en grupo en el lugar sagrado. Baste con recordar el caso del Islam (estudio del Corán). Debemos prestar atención al hecho de que, en Israel, el aleccionamiento-*torá* no estuvo bajo el signo de una severa, dura exigencia de obediencia, sino que se alababan las acciones graciosas del Dios de Israel que distinguió a su pueblo con la comunicación de sus mandamientos que aportan vida y salvación.

Todas estas tradiciones-*torá* desembocan en el judío *Simchat tora,* que comienza con las siguientes palabras:

> Alegraos y exultad de alegría por la *torá*
> y dad gloria a la *torá* hoy.
> Mejor que cualquier otra conquista es conseguirla a ella,
> más preciada que el oro y las perlas.
> Exultamos, nos alegramos por la *torá,*
> porque ella es fuerza y luz para nosotros.

Para el servicio divino de la sinagoga: E. Schubert-Christaller, *Der Gottesdienst der Synagoge,* 1927, 44 s.

Yahvé se revela en la *historia de sus acciones.* Se ha dado a conocer, y continúa haciéndolo, en su «obra» (פעל), en su «actuación» (מעשׂה), en sus «maravillas» (פלא). En los salmos relacionados con la historia encontramos una mirada retrospectiva. De las grandes acciones de Yahvé con su pueblo habla especialmente Sal 106, 2.13.22. Los padres vieron su obra (Sal 95, 9), pero Israel «olvidó» las acciones y maravillas realizadas ante sus propios ojos; los israelitas «no creyeron» en sus maravillas (Sal 78, 32). Los salmos hablan de las obras, acciones y maravillas de Yahvé no sólo desde una retrospectiva histórica. Yahvé ha dejado un *memorial de sus maravillas* (Sal 111, 4). En el servicio divino se actualizan las grandes acciones del Dios de Israel para la comunidad cultual reunida. Estallan la alegría y el júbilo por la conducta y acciones de Yahvé (Sal 92, 5.6; 107, 22). Se alaba sin cesar la revelación de Dios en la historia de sus acciones (Sal 72, 12). Porque no sólo se actualizan las obras y maravillas de Yahvé, sino que éstas son actuales. Yahvé ha superado a los enemigos del individuo particular (Sal 64, 10). En los salmos aparece una correspondencia singular entre las maravillas acaecidas en la actualización y las «obras de Yahvé» esperadas o, incluso, experimentadas ya. En los momentos de apuro se dice:

> Me acuerdo de las gestas de Yahvé,
> sí, recuerdo tus antiguas maravillas,
> medito en toda tu obra,
> en tus hazañas pienso (Sal 77, 12 s).

Indudablemente, todos los pasajes señalados pertenecen a una «determinada tradición y fraseología cultual» (G. von Rad, *Das Werk Jahwes:* Studia biblica et semitica ThCVriezen... dedicata, 1966, 290-298; 291 = *GesStud* II: ThB 48, 1973, 236-244; 237). Se recuerda, se apela o se ensalza las obras y maravillas de Yahvé, en las que éste se ha dado a conocer a su pueblo. Yahvé se ha comunicado y comunica en la *historia* de sus acciones. No debería hablarse de «revelación en la historia», sino, concreta y precisamente, de la revelación en la historia *de las acciones* del Dios de Israel. Las obras y maravillas de Yahvé no permanecieron silenciosas. Han hablado. No son *bruta facta* que estarían abiertas, en figura silenciosa, a algún tipo de admiración. La discusión acerca de la prioridad de la palabra o de la obra en el antiguo testamento carece completamente de sentido. Porque estas maravillas son conocidas gracias a que *Yahvé* ha dejado un memorial de sus maravillas (Sal 111, 4).

Los salmos ensalzan las acciones y maravillas del Dios de Israel *en la creación,* frecuentemente al tiempo que se ensalza las obras de Yahvé en la historia de su pueblo. En Sal 66, 5 s, las «obras» de Yahvé son sus acciones de creación. El cielo es la obra de sus manos (Sal 8, 4; 19, 2; 102, 26). Todas las criaturas son hechura de su actuación creadora (Sal 8, 7). El hizo el mar (Sal 95, 5), el cielo, mediante su palabra (Sal 33, 6). El término peculiar que designa, en el antiguo testamento, la creación de Dios, el verbo hebreo ברא aparece en Sal

89, 13.48; 104, 30; 148, 5. En todas estas citas tenemos que reconocer dos tipos de afirmaciones de la creación, dos tradiciones. Cuando se habla de la acción creadora de Yahvé o de su obra —de manera especial con el verbo ברא— el universo creado, la tierra, el cielo aparecen como situados frente a Dios y el hombre se encuentra en el *theatrum gloriae Dei* (Calvino) ensalzando, agradeciendo, alabando. No obstante, tenemos que apresurarnos a afirmar «...que Israel no conoció nuestro concepto "naturaleza" ni el griego de "cosmos". Para Israel, el mundo no era un orden estable y armónico, que abarcaba por igual todo lo existente, tanto lo orgánico como lo inorgánico, ni formaba un todo tan perfecto, que cabía preguntarse por su principio *(ἀρχή)* último y determinante» (G. von Rad, *TeolAT*[5] I, 518). Por el contrario, para Israel el mundo era más un acontecimiento que un ser. «Creación», en sentido estático nominal, es un término desconocido en la lengua hebrea. «Creación» no indica un objeto, sino un acto. Pero la relación de Yahvé con todo lo creado es de tal manera que Dios como creador ha establecido una realidad distinta de él, permanece en ella y la mantiene en el ser, la conserva (Sal 104). Dios no es la creación; es el Creador. La actuación de sus manos ha configurado el universo. ¿Cómo puede el hombre, cómo puede Israel tener conocimiento de ello?

En el primer tipo de las afirmaciones de la creación, del que trataremos aquí en primer lugar, el *nombre de Yahvé* (Sal 8, 2) es el desciframiento del misterio de la creación. *Yahvé* es quien hizo el cielo y la tierra y cuyo nombre es glorioso en todo el mundo. Sal 89, 7 s permite ver la lucha de Israel con los poderes creadores del mundo afirmados en los pueblos que le rodeaban. Yahvé, el que se dio a conocer y comunicó en su nombre, él (y ninguna otra divinidad) superó el caos primigenio y creó cielo y tierra. Que Yahvé ha creado el mundo no es algo evidente por sí mismo, sino afirmación, confesión de la fe que se relaciona con la autocomunicación del nombre de Yahvé y mantiene una relación de enfrentamiento o confrontación polémica con las pretensiones religiosas del mundo que rodeaba a Israel.

Yahvé creó el mundo, cielo y tierra, *mediante su palabra* (Sal 33, 6.9). Desde un punto de vista formal existen coincidencias con las cosmogonías egipcias (cf. vol. 2 a Sal 33). Pero la palabra de *Yahvé* no es un poder encantado cosmogónico. Esta palabra se ha demostrado como fiable en las acciones que acontecieron en la historia de Israel (Sal 33, 4) y suscitaron «justicia y derecho» (Sal 33, 5). Por eso la tierra está llena de חסד יהוה (Sal 33, 5). La palabra, fuerza que fundó y configuró la historia de Israel, se presenta como la única continuidad entre Yahvé y el mundo, pero también como único medio de conocimiento de la creación. El דבר־יהוה fue entendido en Israel como compendio de toda la fuerza creadora. Y la misma palabra que creó el mundo es la que da a conocer el mundo como creado. En todo esto se pone de manifiesto: «No es la naturaleza propia del Creador la que pasa a lo viviente y creador de vida. Continúa siendo lo creatural, lo creado, la obra separada del Creador, sobre la que éste tiene plena potestad de dominio...» (D. Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall*, [3]1955, 37). Aquí es precisamente donde la fe de la creación de Israel se distingue de todos los mitos cosmogónicos y de las divinidades que se manifiestan en la naturaleza. Se trata de una diferencia sustancial respecto de todas estas otras concepciones. Como creación de Dios, el mundo es verdaderamente mundano, no divino. También de los salmos, y de manera especial de Sal 104, puede afirmarse: «Cuanto más consecuentemente se ve el mundo como creación, tanto más consecuentemente puede hablarse de su mundanidad» (G. von Rad, *Christliche Weisheit?*: EvTh 31 [1971] 151 = *GesStud* II: ThB 48, 1973, 268).

Además de todas estas concepciones y afirmaciones sobre la obra creadora de Dios y del mundo creado, existe otro tipo de interpretación de la creación. Este otro cuadro es perfectamente reconocible: del mundo creado, especialmente de la esfera celeste, deriva una comunicación, un testimonio a favor de Dios, el Creador (Sal 19, 2; 145, 10). Encontramos la idea de que *lo creado por Yahvé no es mudo*, sino que dice algo que es escuchado hasta en los confines de la tierra. El cielo «narra», el firmamento «anuncia» (Sal 19, 2). «Todas sus obras alaban a Dios» (Sal 145, 10). Los cielos «dan a conocer» (Sal 97, 6) la justicia de Dios. En consecuencia, se ha capacitado a los elementos de lo creado para dar a conocer y comunicar, en una autoexpresión, el misterio de la creación. Las obras de la creación se presentan precisamente como mediadoras de revelación, es decir, que ellas no hablan de sí mismas o de lo divino en el mundo, sino que «narran la gloria de Dios» (Sal 19, 2). Si establecemos una comparación entre los salmos veterotestamentarios que se inscriben en este círculo temático y los himnos de las religiones vecinas comprobaremos que la idea de un testimonio de la creación a favor del Creador y de su gloria es conocido únicamente en Israel. Cf. G. von Rad, *Weisheit in Israel*, 1970, 227. Pero, ¿puede hablarse aquí de una «protorrevelación»? (así G. von Rad, *o. c.*, 227). Desde luego que no puede emplearse este concepto en la acuñación que le confirió P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, [7]1966, 37 s. Parece más aceptable el intento de explicación presentado por K. Barth: «Los cielos narran la gloria de *Dios* y el firmamento anuncia la obra de *sus* manos, sin lenguaje, sin palabra, con voz inaudible (Sal 19, 2 s), pero no tienen este poder por sí mismos, sino que *lo reciben*. Ellos expresan precisamente lo definitivo

y seguro que acerca de su sentido y existencia en sí no podrían manifestar. Y lo expresan reflejando la luz eterna de Dios, respondiendo a su palabra, correspondiendo a su verdad: el sentido y destino del mundo de la creación por lo que Dios es para el hombre y hace por él...» (K. Barth, KD IV, 3, 187). El nuevo testamento confirma también esta explicación. Así tenemos que decir de 1 Cor 1, 21 «que Pablo ve el mundo como creación de Dios (en el doble aspecto de creación y conservación) *que refleja la sabiduría de Dios.* La sabiduría creadora de Dios habla al hombre, porque el mundo, como obra de Dios, remite a Dios y a Dios atestigua» (G. Eichholz, *El evangelio de Pablo*, 1977, 232). De hecho, los salmos que anuncian la autoexpresión de la creación de Yahvé pertenecen al contexto de la tradición de la **חכמה** Cf. G. von Rad, *Weisheit in Israel*, 1970, 189 s.

Tenemos que señalar aún otro punto respecto de Sal 19. Evidentemente, este salmo, visto en su totalidad, ha pretendido expresar que la autoafirmación de lo creado jamás podrá ser una palabra suficiente de Yahvé, dado que esta expresión se produce «sin palabra y sin locución» (Sal 19, 4) y, por consiguiente, no puede agotar todo el contenido del acontecimiento de la **דבר־יהוה**. De ahí que al testimonio indirecto y misterioso de la creación se contraponga el manifiesto, verbal, interpelante acontecimiento de la **תורה** (Sal 19 B). El decurso de la totalidad del salmo pone claramente de manifiesto que no se trata de una complementación veterotestamentaria histórico-salvífica de una «protorrevelación» general (cf. a Sal 19 en vol. 2). De ahí que puede hablarse de una revelación de Dios en la creación condicionalmente y con ciertas reservas. La autoexpresión de lo creado no es una revelación de Yahvé, sino testimonio que alude e introduce en el misterio de la creación, misterio que sólo la palabra y el nombre del Dios de Israel podrán desentrañar. Cf. H. J. Kraus, *Logos und Sophia:* TheolStud 123 (1978).

En el marco del tema «revelación», adquiere gran importancia todo lo relacionado con las *teofanías.* J. Jeremias ha investigado el género de los «salmos de teofanía» (J. Jeremias, *Theophanie. Die Geschichte einer Gattung:* WMANT 10, ^{2}1977). Entre los textos en los que las descripciones de teofanías juegan un papel especial tenemos que citar Sal 18; 29; 50; 68; 77; 97; 144. No existe la menor duda de que las concepciones en que se habla de Yahvé apareciendo en la tormenta, con rayo y trueno, resplandor de luz y terror, no sólo estuvieron influenciadas por el medio ambiente que rodeó a Israel, sino que fueron determinadas en gran parte, y de manera profunda, por aquel entorno (J. Jeremias *o. c.*, 73 s). De manera especial los textos de Ras Schamra han hecho avanzar la investigación de la historia de las religiones. Los paralelos son evidentes: Yahvé cabalga (como Baal)

sobre las nubes (Sal 18, 11; 68, 5.34), hace que su voz resuene en el trueno (Sal 18, 14), fulmina rayos (Sal 18, 15), la tierra tiembla ante su **קול** (Sal 29, 6; 46, 7), por el torbellino de su carro tiembla la tierra (Sal 77, 19). Apenas pueden detectarse conexiones con la teofanía del Sinaí en los salmos de teofanía (a lo sumo en Sal 68.9.18). Tampoco puede considerarse el culto festivo de Jerusalén como *Sitz im Leben* original de las descripciones de teofanía (contra A. Weiser), ni tampoco como lugar de escenificación dramática cultual de una aparición de Dios (contra S. Mowinckel). Los salmos de teofanía delatan, más bien, una intención inequívoca: sirviéndose del lenguaje y del mundo conceptual del entorno religioso de Israel, testifican la *venida y aparición* de Yahvé. Yahvé viene a su pueblo y aparece ante los suyos. Este peculiar *testimonio de un acontecimiento de revelación* constituye el núcleo del lenguaje de los salmos. Pero se requiere precisión en la explicación. Los salmos de teofanía son *testimonio-palabra* cuya proclamación tiene carácter profético-visionario. Se anuncia y expresa la repercusión y realidad de la venida de Dios, pero no se cae en la *theoria*, aspecto característico de la religión griega (cf. K. Kerényi, *Die antike Religion*, 1940). Lo visionario de los salmos de teofanía se encuentra expresado en la testificación de la realidad, mediante la palabra, del Dios que viene, que aparece.

La tesis de W. Pannenberg de que «la autorrevelación de Dios no se ha realizado, según los testimonios bíblicos, de una forma directa, algo así como en la forma de una teofanía, sino indirectamente, a través de las obras de Dios en la historia» constituye una *alternativa falsa* ya que pretende superar la exclusividad del testimonio de la palabra mediante la contraposición de «historia» y «teofanía». La opinión de Pannenberg tiende a la problemática hipótesis principal: «A diferencia de las apariciones particulares de la divinidad, la revelación histórica está abierta a todo el que tenga ojos para ver. Tiene carácter universal» (W. Pannenberg, *La revelación como historia*, 1977, 117.127). La revelación histórica, realizada sin palabras, pierde de esta manera también su agudo carácter de comunicación tal como éste se manifiesta en las descripciones de teofanía. La revelación se integra totalmente en la «materia bruta» (E. Bloch) de la historia y en su supuesta evidencia.

Los salmos dan testimonio de la *presencia de Yahvé* en el santuario y en las reuniones del pueblo de Dios. En el culto del antiguo testamento, tal como los salmos enseñan a reconocerlo, no existe imagen alguna de Dios. Porque lo imaginable es, por definición, poder creado, elementos cósmicos. Quienes rinden culto a las imágenes serán castigados (Sal 97, 7). Esto valió también, y de manera especial, para Israel cuando fundió un becerro de oro en Horeb y le rindió adoración (Sal 106, 19 s). Tal vez se hable en Sal 17, 15 de una **תמונה** de Yahvé, por consiguiente, de su «figura» o «aspecto», pero el sinónimo pone de manifiesto que se trata de **פנים**, del *rostro de Yahvé*,

al que el orante se vuelve. Con ello se indica el concepto característico del lenguaje de los salmos para el misterio de la presencia de Yahvé en el servicio divino de Israel.

Una visión panorámica permite captar la significación del «rostro de Yahvé». Se invita a Israel a buscar e invocar constantemente el פנים de Dios (Sal 24, 6; 27, 8; 105, 4), a presentarse ante su rostro con agradecimiento (Sal 95, 2) y a contemplar este rostro (Sal 11, 7; 42, 3). Hay que esperar ayuda del rostro de Yahvé (Sal 42, 6; 44, 4). Este rostro resplandece (Sal 31, 17; 67, 2; 80, 4.8.20; 119, 135). Cuando Yahvé alza la «luz de su rostro» sobre los suyos (Sal 4, 7), domina la alegría y el deleite (Sal 21, 7).

Naturalmente, la locución del «rostro» de una divinidad estuvo referida originariamente, en el entorno religioso de Israel, al rostro de una imagen de un dios. Por consiguiente, «buscar el rostro de una divinidad» significaría: peregrinar a un lugar de culto para contemplar la faz de la imagen de dios. En Israel fueron eliminadas todas estas masivas relaciones concretas. Cuando se habla del «rostro de Yahvé» se trata de la realidad de su presencia (invisible) en el santuario, en la reunión del pueblo de Dios. Quien «busca» el rostro de Yahvé, se esfuerza por llegar al santuario y participar en las reuniones festivas de Israel para «contemplar» a Yahvé, es decir: su presencia; experimentar su ayuda y su benevolencia. «El rostro de Dios es la revelación de la gracia de Dios» (L. Köhler, *TheolAT* [4]1966, 110). El ceremonial de entrada, relacionado especialmente con el arca (Sal 132) y con el trono de los querubines, juntamente con los anuncios de teofanía, sirvió para testificar la venida y aparición de Yahvé y para que el participante en el servicio divino se encontrara con el «rostro de Yahvé», «rostro» que estaba presente en el *Debir*. La *proskinesis* ante el rey Yahvé (cf. cap. 3, 3) se hacía vueltos hacia el rostro de Dios, hacia el destello luminoso de su gloria (כבוד). Porque también כבוד en los salmos es un concepto que testimonia la revelación de la presencia del Dios de Israel (cf. especialmente, Sal 26, 8, pero también Sal 24, 7 s; 29, 3.9 y otros).

Pero Yahvé puede *ocultar su rostro* (Sal 10, 11). Tal acontecimiento es fuente de temor y de espanto (Sal 30, 8). Numerosos cantos de oración de un individuo particular hablan del *silencio de Yahvé*. Preguntan hasta cuándo permanecerá oculto aún este rostro (Sal 13, 2; 88, 15); piden y suplican: «no me ocultes tu rostro» (Sal 27, 9; 69, 18; 102, 3; 143, 7). Pero este silencio u ocultamiento de que hablan los salmos no debe ser entendido ni como castigo por antonomasia ni como alusión a un *Deus alienus*, un *Deus absconditus*. En los salmos se habla del silencio de Yahvé en la certeza de su revelación y de su presencia. Sólo el Dios que se revela, el Dios presente, puede ocultarse.

El ocultamiento es un atributo de su revelación. Esto se ve claramente, sobre todo, en Sal 22, 4 s. Para decir que Dios guarda silencio es preciso que él haya hablado y que hable en el futuro (Sal 50, 3). De ahí que triunfe la certeza:

> No le ocultó su rostro,
> mas cuando le invocaba le escuchó (Sal 22, 25).

De manera especial los salmos presentan con claridad el hecho de que Yahvé, el Dios de Israel, no es accesible en un permanente estado de revelación y de presencia, sino que su autocomunicación es evento de su libre y soberana autodeterminación y de su *venida*. Su proximidad es promesa y arra para los desamparados y los pobres (Sal 34, 19; 145, 18), pero no es un dato que pueda manipularse en el culto a capricho.

Con ello nos aproximamos a lo que los teólogos llaman el ocultamiento de Dios. Con esta expresión pretenden dar a entender no el hecho conocido de que Dios continúa estando oculto para el hombre natural; no se refieren a la natural ceguera de la persona para contemplar a Dios, sino a algo mucho más excitante. Pretenden subrayar el hecho de que Dios se oculta precisamente allí donde se revela, donde se encuentra personalmente con el hombre. Precisamente en su autorrevelación juzga y rompe Dios todos nuestros conceptos de Dios, todas las imágenes y normas de valor que creemos tener de él. Nosotros, por nuestras propias fuerzas, sólo somos capaces de imaginar imágenes concretas de Dios. Así, para la fe cristiana, la cruz es el lugar del más profundo ocultamiento de Dios, es decir, de su impotencia y oprobio y, al mismo tiempo, el lugar de la revelación de su majestad suprema. Si tal interpretación es correcta, tendremos que pensar que, en toda revelación del Dios viviente, se da una especie de tribulación que sigue a aquella como la sombra a la luz. Por consiguiente, este conocimiento del ocultamiento de Dios no está al final de todo pensamiento como el gran muro, sino al comienzo de todo conocimiento de Dios (G. von Rad, *Gottes Wirken in Israel*, 1974, 98 s).

De la real ausencia de Dios saben los cantores de los salmos... no a pesar, sino precisamente porque están en la situación de confesar y, simultáneamente, ensalzar su presencia. Al revés, todas las negaciones de su presencia, todas las afirmaciones que hacemos acerca del silencio de Dios y de nuestra propia incapacidad para conocerle son poderosas *sin* el evangelio... carecen de importancia las relacionadas con la frontera trazada entre Dios y la persona humana, afirmaciones y negaciones con las que nosotros sólo podemos engañarnos acerca del estado real de las cosas entre él y nosotros» (K. Barth, KD I, 2, 32). Cf. también C. Michalson, *The real presence of the hidden God: faith and ethics*, ed. P. Ramsey, 1957, 259. De cualquier manera, tendremos que entender el silencio de Dios como contenido de un *principio de fe*. «El principio del silencio de Dios significa... que Dios no pertenece a los objetos que *podemos* someter al proceso de nuestra visión, comprensión y expresión y, con ello, a la visión espiritual de la que podemos disponer a voluntad» (K. Barth KD II, 1, 209).

En todas las explicaciones de la locución y de la revelación de Dios en los salmos subyace el *planteamiento histórico-religioso*. Las oraciones, los cantos de alabanza y los salmos del antiguo testamento están entrelazados con manifestaciones de la vida religiosa de los pueblos

que rodearon al pueblo de Dios. Pero la comparación de los testimonios veterotestamentarios con aquellos otros que aparecen en la religión contemporánea o anterior del entorno no puede reducirse a puntos concretos, es decir, a la comprobación de analogías de concepto, a correspondencias de formulaciones y a paralelos de concepciones. Por el contrario, habrá que tener en cuenta «el conjunto». Cf. C. Westermann, *Das Verhältnis des Jahweglaubens zu den ausserisraelitischen Religionen*, en *Forschung am Alten Testament:* ThB 24, 1964, 189-218; 192; también J. Hempel, *Altes Testament und Religionsgeschichte:* ThLZ 81 (1956) 259-280.

Indudablemente es decisivo el hecho de que, en el antiguo testamento y de manera especial en el salterio, Yahvé es anunciado y esperado como el *Dios que viene*. Ala vista de este tema y de la realidad que implica, tenemos que decir: «No puede determinarse de forma puramente conceptual ni puramente histórica la relación de la fe en Yahvé con las otras religiones. Se determina sólo a partir de la totalidad o estructura fundamental de la fe en Yahvé o de lo acontecido entre Yahvé y su pueblo» (C. Westermann, *o. c.*, 217). Al mismo tiempo, no hay que perder jamás de vista que categorías, desarrolladas o perfeccionadas por la añadidura de elementos de otras religiones a la «fe de Israel», resultan problemáticas porque toda recepción del entorno de Israel permite descubrir una intención fundamental antagónica y polémica que reviste en cada caso rasgos diferentes. Lo que aconteció en cada nuevo encuentro, tiene una preferencia absoluta frente al fenómeno de adaptación y desarrollo de la fe en Yahvé mostrado en la perspectiva histórico-tradicional. Porque, en cada una de las respectivas confrontaciones, se dibuja un enfrentamiento fundamental con las religiones y dioses de los pueblos; o las numerosas y variadas confrontaciones marcaron el carácter fundamental antagónico-polémico del antiguo testamento y, en consecuencia, también el de los salmos. Pero tenemos que apuntar otra afirmación: «en su revelación, Dios entró realmente en una esfera en la que su realidad y posibilidad está rodeada por un mar de evidentes paralelos, más o menos concretos, y analogías con las realidades y posibilidades humanas. La revelación de Dios es realmente presencia de Dios y también *ocultamiento* de Dios en el mundo de la *religión* humana. Cuando Dios se revela, lo peculiar divino se oculta en una generalidad humana, el contenido divino en una forma humana y, por consiguiente, lo *característico divino* en lo característico puramente *humano*» (K. Barth, KD I, 2, 307). Pero ¿qué es lo especial divino, el contenido divino, lo característico divino en los salmos? Ninguna teología será capaz de dar con una fórmula que logre responder satisfactoriamente a estos interrogantes. Porque también lo privado de analogía, lo

singular estaría sometido inmediatamente a la «concurrencia». Sólo en la constante escucha y atención a los matices de los textos veterotestamentarios puede captarse *la palabra* que da testimonio a favor del Dios de Israel. Una teología de los salmos sólo puede indicar este proceso exegético, es decir, conjuntar observaciones y conocimientos a partir del proceso exegético, ordenarlos, reflejarlos e interpretarlos.

4. *Las perfecciones de Yahvé*

No debemos tratar de las características o propiedades esenciales de Yahvé, sino de sus *perfecciones*. Porque cada afirmación acerca de la santidad, justicia, misericordia, fidelidad... del Dios de Israel encierra un testimonio de su incomparable perfección. «In Deum non cadit accidens» (Agustín, *De Trinitate* V, 5, 6). Todo accidente sería algo mutable, intercambiable. Cuando se habla de las perfecciones de Dios se piensa en las *proprietates Dei* que, concretamente en los salmos, tienden a la incomparabilidad e imposibilidad de intercambio.

Teniendo presente todo lo que hemos dicho hasta el presente, y de manera especial sobre el tema «el Dios vivo», deberemos comenzar diciendo: *todas las perfecciones de Yahvé son atributos de su automanifestación y de su actuación*. De ahí que no podamos formular la pregunta acerca de la *essentia Dei*.

Yahvé es santo. La *santidad* caracteriza su perfección. Se ha puesto ya de manifiesto que la denominación «santo» o «santidad», aplicada a Yahvé, proviene del medio ambiente sirio-cananeo; penetró en la teología cúltica de Jerusalén juntamente con los epítetos אל y מלך (cf. cap. 1, 2). Tenemos que reflexionar en qué sentido קדוש es una afirmación de perfección. El Sal 99 es el lugar donde con mayor claridad aparece la designación de santidad. No podemos pasar por alto la conexión con el *trishagion* en Is 6, 3. Este *trishagion* habría sido elemento integrante de la liturgia del culto jerosolimitano. Cf. H. Wildberger, BK X/1 a Is 6, 3. Wildberger afirma atinadamente que קדוש no contiene tipo alguno de oposiciones, por ejemplo, las polaridades Dios-mundo o Creador-criatura, sino que, teniendo en cuenta el contexto, hay que observar la impregnación de gloria de la totalidad de la tierra. «Yahvé es santo es una magnitud absolutamente dinámica, no una "propiedad" estática. Se realiza en el quebrantamiento de las resistencias que el hombre levanta frente a Dios. Es su voluntad incondicional, su soberanía real en medio de su pueblo, la de lograr el reconocimiento de las naciones. Esto significa que el concepto de la santidad, tan usual y corriente en los pueblos que rodeaban a Israel y en la historia de las religiones, fue modificado de manera

decisiva desde la concepción del Dios de Israel» (Wildberger, BK X/1 249). La santidad de Yahvé es la perfección (Sal 99, 5.9) del rey Yahvé digna de adoración, su poder divino que irradia en la כבוד, que penetra la totalidad del mundo. Santo es una afirmación sobre Yahvé mismo, sobre su nombre (Sal 33, 21; 99, 3; 103, 1; 111, 9; 145, 21), sobre su palabra (Sal 105, 42), acerca de su brazo (Sal 98, 1), su camino (Sal 77, 14) y toda su obra (Sal 145, 17). En este contexto lo esencial no es que el Dios de Israel sea el «totalmente otro», el separado de todo ser terreno y elevado sobre todas las criaturas. Lo realmente importante es la penetración, la superación de resistencias, la prevalencia de su automanifestación y actuación. Yahvé es el santo (cf. cap. 1, 3) como el Dios venidero. Su reinado será reconocido en la creación y en el mundo de las naciones.

La *gloria* (כבוד) es la forma de manifestarse la santidad de Yahvé; es el fenómeno luminoso que irradia en toda la grandiosidad de la majestad del Gran Rey.

La expresión del *trishagion* de que la tierra entera esté llena de la majestad del Dios santo podría estar relacionada con el Sal 19, 2 (cf. H. Wildberger, BK X/1). Porque la sede del trono del rey Yahvé ha sido levantada sobre מבול (Sal 29, 10). Los cielos pregonan su כבוד. En la veneración se transfiere la כבוד al rey Yahvé. Todos los poderes celestes se despojan de su כבוד y la dan a Yahvé (Sal 29, 1 s). Todos gritan כבוד (Sal 29, 9). Puede reconocerse claramente las referencias al culto cananeo-sirio de EL como transfondo original del salmo. Existe, no obstante, una diferencia fundamental: todos los elementos tomados y aceptados sólo sirven para glorificar a *Yahvé*, el Dios de Israel, y para la alabanza de su incomparable perfección, de su santidad. No puede afirmarse que el concepto de santidad haya repercutido poderosamente en el lenguaje de los salmos sobre Dios. Sin embargo no existe la menor duda de que este concepto forma parte del núcleo de la teología jerosolimitana del culto, así como a las más sublimes, y al mismo tiempo más expansivas, denominaciones de Dios que testimonian la perfección de Yahvé. Santidad significa que la voluntad del rey Yahvé prevalece siempre y supera todos los obstáculos y oposiciones que se le presenten. Las grandes modificaciones que experimenta este concepto de santidad tomado del entorno de Israel se deben esencialmente a que Yahvé es un rey que *ama el derecho*, que fundamenta el orden jurídico y ha obrado derecho y justicia en Jacob (Sal 99, 4). Yahvé es un *Dios del derecho* y no una divinidad del ser. La santidad del Dios de Israel es el poder de la implantación del derecho y la justicia. No es ella la característica esencial de un numen, sino la signatura del nomen (Sal 99, 3) que impone su derecho.

Yahvé ama la *justicia y el derecho* (Sal 33, 5; 99, 4). Su perfección se llama justicia. Yahvé es *justo*. La panorámica del término צדיק referido a Yahvé ofrece el siguiente cuadro: Yahvé es אלהים צדיק porque juzga con justicia (Sal 7, 10.12). Cercena los lazos de los impíos (Sal 129, 4); examina y conoce lo más íntimo de la persona y, por consiguiente, juzga rectamente (Sal 7, 10). Yahvé es צדיק en todos sus caminos (Sal 145, 17). Sus sentencias son «justas» (Sal 119, 137). Quien ha sido salvado mediante el juicio de Yahvé, por su sentencia, experimenta a Yahvé como «justo y misericordioso» (Sal 116, 5).

Antes de entrar en los conceptos nominales צדק y צדקה tenemos que afirmar que Yahvé es צדיק porque *juzga rectamente*. En la teología del antiguo testamento, y siguiendo el descubrimiento de Lutero a Sal 31, 2 así como debido al desarrollo de la referencia comunitaria del término hebreo de justicia, se ha afirmado de manera excesivamente unilateral que la justicia de Yahvé sería demostración de salvación y expresión de su fidelidad a la comunión. Cf. Lutero, WA 3, 163; K. H. Fahlgren, *Sedaka nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im Alten Testament*, 1932; K. Koch, *Sdq im Alten Testament:* Dis. Heidelberg, 1953; G. von Rad, *TeolAT*[5] I, 454 s; K. Koch, THAT II, 507-530).

Ciertamente que la justicia de Yahvé es demostración de salvación y compendio de fidelidad a la comunión. Pero tenemos que partir de *Dios como juez*. Yahvé es שׁופט (cf. cap. 1, 2). Pero su juzgar es un *ayudar a la justicia*. «Dios es el gran apoyo del derecho» (L. Köhler, *TheolAT*, [4]1966, 14). Esta ayuda jurídica tiene también una cara de castigo (Sal 129, 4). Pero, en primera línea, como *opus proprium*, es demostración de ayuda, salvación y fidelidad a la comunión para los injustamente acusados que se encuentran en situación apurada, en persecución. Que Yahvé es «justo» no es completamente sinónimo de la afirmación de que Yahvé es «benigno». Yahvé es חנון וצדיק (Sal 116, 5). Demuestra su justicia en la imposición de su derecho y en el ejercicio de su juicio; y como *opus proprium*, su salvación, su gracia.

En los conceptos nominales es más frecuente la forma masculina צדק que la femenina צדקה. K. Koch dice a este respecto: «...la diferencia de significación es imperceptible, no es fácil de detectar y no ha sido captada en la poética sálmica siempre de igual manera» (THAT II, 518). Pero ¿quién podría negar la diferencia de significado allí donde todavía es perceptible? ¿Significa צדק más un estado mientras que צדקה se referiría a una acción? Cf. K. Koch, THAT II, 518 s. Koch piensa que las diferencias de significación son perceptibles en Sal 72 y 119, 142. Pero las restantes y numerosas apariciones de estos conceptos no permiten llegar a una conclusión clara. También en el ámbito nominal se trata de la función judicial de Yahvé. El orante se presenta ante Yahvé con la súplica: «¡Hazme justicia! (júzgame) según

tu justicia» (Sal 35, 24). La *justicia de Yahvé* es la perfección de su penetración, de su enjuiciar, juzgar y salvar; es la perfección del que ayuda al derecho y es fiel a la comunión, que se manifiesta como salvador para todos los oprimidos, acusados falsamente, perseguidos y pacientes. De ahí que las personas amenazadas puedan suplicar: «En tu justicia sálvame» (Sal 31, 2; 71, 2).

En modo alguno puede entenderse el concepto veterotestamentario de justicia en el sentido de una *norma ética* absoluta, ideal. Jamás la justicia está por encima de Yahvé. *Yahvé* es justo. El demuestra *su* justicia ayudando a que triunfe el derecho, demostrando fidelidad a la comunión y rescatando a quienes se encuentran en situación jurídica apurada. También es cierto que «... el antiguo Israel no juzgaba la conducta y la actividad de un individuo según una norma abstracta, sino de acuerdo con la relación comunitaria del momento en la que el socio debe dar pruebas de su lealtad» (G. von Rad, *TeolAT*[5] I, 454). Pero es esencial tener presente que el concepto veterotestamentario de «justicia» no puede ser absorbido por el concepto de salvación ni explicado fenomenológica y relacionalmente como concepto de relación. Ante todo, se trata de la implantación del *derecho de Yahvé* en el acontecimiento salvador de la *ayuda judicial*, que significa redención para todos los privados de derecho. En este contexto explicativo puede decirse: «La justicia de Yahvé no era norma, sino actos, más aún, actos salvíficos» (G. von Rad, *TeolAT* [5]I, 456).

El término חסד aparece 127 veces en el salterio como denominación de la perfección de Yahvé (245 veces en la totalidad del antiguo testamento). חסד puede traducirse por: compenetración, bondad, gracia, clemencia. Indudablemente, el tema de la «clemencia de Yahvé» alcanza sus cotas más altas, dentro del antiguo testamento, en los salmos. La experiencia de la demostración de la clemencia del Dios de Israel aparece constantemente en el salterio, en conexiones variadísimas y con sinónimos intercambiables. Cf. las enumeraciones en H. J. Stoebe, THAT I, 600-621. La demostración de la clemencia de Yahvé se dirige en primer lugar, y de manera preferente, a Israel (Sal 118, 2 s; 136, 1 s). Porque Yahvé demuestra su clemencia y fidelidad a la casa de Israel (Sal 98, 3). Pero también el rey recibe esta clemencia en acontecimientos de apoyo y de victoria (Sal 18, 51; 21, 8). En los cantos de oración y de acción de gracias del individuo particular se habla constantemente de la חסד de Yahvé que salvó, ayudó, liberó o curó. Los orantes invocan a Yahvé y apelan a su חסד cuando, por ejemplo, exclaman: sálvame למען חסדך (Sal 6, 5; 44, 27); sálvame בחסדך (Sal 31, 17); ten piedad de mí כחסדך (Sal 51, 3; 109, 26). En la *Toda* y en el himno se canta la חסד de Yahvé; ella es causa de júbilo.

¿Cómo hay que entender el término חסד? ¿De qué manera designa la perfección de Yahvé? Mientras que en tiempos anteriores se habló con alguna frecuencia de la espontánea demostración de la amistad de Yahvé, N. Glueck ha sostenido la tesis de que חסד no es tal amistad espontánea, en último término inmotivada, sino una forma de comportamiento que proviene de una relación vital determinada por los derechos y obligaciones (marido-mujer; padres-hijos; príncipe-pueblo). Cuando se habla de la חסד de Yahvé, así N. Glueck, se trata de la realización de los compromisos contraídos con la «alianza» y de las relaciones comunitarias fundadas mediante la ברית. Cf. N. Glueck, *Das Wort* חסד *im alttestamentlichen Sprachgebrauch*, 1927. De las investigaciones sobre la raíz צדק se trasvasaron las ideas de «fidelidad a la comunión» a la explicación del concepto חסד. Cf. G. von Rad, *TeolAT* [5]I, 454 s; K. Koch, *Wesen und Ursprung der "Gemeinschaftstreue" im Israel der Königszeit:* ZEE 5 (1961) 72-90; más bibliografía en H. J. Stoebe, THAT I, 600 s.

Por supuesto, no existe la menor duda de que el concepto חסד debe ser conectado con una relación de comunión y que representa el momentum de la fidelidad a la comunión, como se hace patente, de manera singular, en la expresión חסד ואמת (Sal 25, 10; 40, 12; 61, 8; 89, 15; 138, 2 etc.). Pero los salmos afirman de manera especial «que, con el término חסד, se apunta a algo peculiar en el comportamiento recíproco, algo que, en cualquier caso, va más allá de lo propiamente evidente» (H. J. Stoebe, THAT I, 107). E indudablemente, este algo especial se traduce con el concepto de *gracia*, con la donación sorprendente y maravillosa de bienes, de bondades, no en el sentido de una espontánea, inmotivada, amistad, sino sobre la base y presupuesto de una fidelidad a la comunión que se manifiesta en la חסד demostrada a Israel. Sí, esta חסד demostrada a Israel es lo especial, lo peculiar, contenido en el misterio de la elección. Los salmos testimonian la perfección de Yahvé en su חסד aludiendo a la magnitud y plenitud de su gracia (Sal 86, 5.13; 103, 8; 106, 7; 108, 5 etc.). La gracia y clemencia de Yahvé perduran por siempre (לעולם: Sal 89, 3; 100, 5; 106, 1; 107, 1; 118, 1 s; 136, 1 s; 138, 8). La חסד de Yahvé es clemencia liberadora, salvadora, conferida a Israel y a los pobres en Israel, auxiliadora y sanadora. Es considerada como una acción que cambia la suerte, una acción redentora, que dimana siempre nueva de la perfección de la clemencia y gracia de Yahvé. El radio de acción de esta actuación es tan grande como el mundo creado, tan extensa y elevada como el cielo. El universo está penetrado y lleno de su חסד. Yahvé puede enviar la חסד (como una hipóstasis) (Sal 57, 4). חסד puede apresar a una persona (Sal 23, 6), no abandonarla jamás. De esta manera, la חסד no es sólo la perfección de la disposición salvadora y auxiliadora de Yahvé, sino ofrecimiento y presente del poder capaz de cambiar un destino en todas las situaciones y en todos los lugares de situación de apuro y de sufrimiento. Por eso, la clemencia de Yahvé es objeto y constante referencial de una gran *confianza* (Sal 13, 6; 52, 10).

La perfección de Yahvé se pone de manifiesto en אמת y אמונה. La significación fundamental de la raíz אמן se traduce con «ser firme, seguro». Cf. D. Michel, *ÄMÄT. Untersuchung über «Wahrheit» im Hebräischen:* Archiv für Begriffsgeschichte XII (1960) 30-57; H. Wildberger, THAT I, 177-209 (allí más bibliografía). Comencemos por decir que אמת tiene significación de duradero: lo firme, seguro, lo válido, lo verdadero. Habrá que traducir אמונה por: consistencia, seguridad, fidelidad. Cf. D. Michel, *o. c.*, 37. ¿Cómo se presentan estos resultados de la investigación en relación a los textos? ¿Qué aclaraciones ofrecen al tema de la «perfección de Yahvé» en el testimonio de los salmos? Es sintomática la súplica en Sal 69, 14: «En tu gran clemencia (חסד) escúchame con tu fiel auxilio (באמת ישעך)».

Tendremos que volver a la sinonimia de חסד y אמת. Pero אמת significa, indudablemente, la *seguridad del auxilio de Yahvé*. La ayuda de Yahvé es segura; en ella se pone de manifiesto la *fidelidad* salvadora del Dios de Israel, cuya ישע es consistente y verdadera. De ahí que se llame a Yahvé en Sal 31, 6 אל אמת = «Dios el fiel». אמת es la perfección de Yahvé en la que se *prueba y verifica* su חסד (cf. *infra)*. Por consiguiente, puede apelar a esta fidelidad salvadora de Dios aquel que, rodeado de enemigos, suplica la derrota de los poderes corruptores (Sal 54, 7). Pero no sólo las acciones, también las palabras de Yahvé se caracterizan por la אמת. Son seguras y verdaderas. «Las sentencias de Yahvé son verdad» (Sal 19, 10). Quien se abre a la instrucción de la *torá* o de la palabra de Yahvé, camina en la אמת de Dios (Sal 25, 5; 26, 3; 86, 11). Esto quiere decir que su conducta está bajo el signo de la fidelidad de Yahvé y de la verdad que se prueba en esta fidelidad. Acerca de la formulación חסד ואמת, a la que se aludió hablando de חסד (cf. por ejemplo, Sal 85, 11; 89, 15). tenemos que decir aquí: «En la expresión חסד ואמת, אמת se refiere a la consumación de una promesa, de un juramento, de una bendición o de un signo» (D. Michel, *o. c.*, 56). Este momento de cumplimiento da ocasión para tomar Sal 132, 11 como ejemplo. Literalmente habría que traducir: «Yahvé ha jurado אמת a David y no revocará su juramento». En consecuencia, אמת sería el juramento de fidelidad. Aquilatando más, tendríamos que decir: «Indudablemente se trata de la coincidencia de una palabra (divina) con los acontecimientos, pero acontecimientos futuros» (D. Michel, *o. c.*, 41). En אמת está presente la correspondencia de promesa y acontecimiento futuro. El juramento de fidelidad apunta al cumplimiento. Yahvé es seguro, también y especialmente, respecto de la futura realización de sus promesas; aunque en el momento presente todo parezca estar en contra de la posibilidad de cumplimiento.

También el término אמונה testifica la perfección de Yahvé que se da a conocer en su *consistencia* y *seguridad*. En Sal 33, 4 es significativo el sinónimo paralelismo de miembros: «La palabra de Yahvé es (ישר); seguras (באמונה) todas sus acciones». Literalmente habría que traducir: «En seguridad (suceden) todas sus acciones». De nuevo se trata de la seguridad de las palabras y de la actuación de Yahvé. En Sal 96, 13 aparecen באמונה y בצדק como sinónimas. Yahvé juzga «en justicia» y «en seguridad». En Yahvé no existe arbitrariedad alguna. En su libertad, él es el fiel a la comunión, el seguro. Sus promesas que apuntan al futuro son juradas באמונה (Sal 89, 50; cf. 132, 11).

Si se habla en los salmos así de la consistencia, seguridad y fidelidad de Yahvé, no se trata de «denominaciones de propiedad», sino de conceptos de relación que confieren expresión concreta a la perfección de la fidelidad del Dios de Israel a la comunión. Frente a su pueblo elegido, Yahvé se demuestra como el fiel. En este pueblo, él se comporta con חסד y אמת (אמונה) con las personas pobres, desamparadas, que claman a él desde su situación apurada.

Cualquier cosa que Yahvé diga o haga, hable y obre, acaece en la perfección de su *poder y fuerza*. «Grande es nuestro Señor y rico en fuerza (רב־כח)», confiesa Israel (Sal 147, 5). Su voz (de trueno) resuena con poder (Sal 29, 4). Socorre al ungido (Sal 20, 7) con las poderosas acciones (גבורות) de su diestra. En Israel se narran las maravillas de Yahvé y su poder (Sal 78, 4). Aquí resuena la alabanza a sus acciones poderosas (Sal 21, 14; 59, 17). Pero también el individuo particular experimenta la perfección del poder de Yahvé. La *Toda* canta: «Yahvé es mi poder» (עזי; Sal 118, 14). E incluso entre las naciones ha demostrado su poder incomparable el Dios de Israel (Sal 77, 15; 106, 8). Yahvé es poderoso. «Pero no debe entenderse aquí el término "poderoso" como un poder en reposo que no hace nada, como podría predicarse de un rey temporal en un momento dado, sino que es un poder que está permanentemente en acto, actuando. Porque Dios no reposa, actúa sin interrupción» (Lutero, WA 17, 574). Dios está *semper actuosus;* su poder es *actualis potentia* (WA 18, 718). Los salmos hablan y cantan el poder de la חסד de Yahvé y de su רחמים (Sal 79, 8; 119; 77; 119, 156; 145, 9).

5. *El mundo celeste*

En los salmos se repite constantemente: Yahvé *reina en el cielo;* la sede de su trono se levanta en el mundo celestial (Sal 2, 4; 11, 4; 103, 19 y otros). En el cap. 1, 2 apuntamos ya la relación que existe entre este reinar o habitar y la presencia de Dios en el santuario sobre la tierra.

Volveremos sobre ese punto en el cap. 3. Las concepciones del dios-rey que reina sobre el océano (מבול) del cielo tienen raíces profundas en la mitología y en la manera de hablar metafórica: «Yahvé reina sobre el diluvio, reina Yahvé como rey para siempre» (Sal 29, 10). Cf. J. Begrich, *Mabbûl. Eine exegetisch-lexikalische Studie*, en *GesStud:* ThB 21, 1964, 39-57. La sede de Dios está levantada en las aguas celestiales como habitación lacustre: el «trono sitial» (עליות) de Dios, sobre el que él reina (Sal 104, 3).

Todas estas ideas encierran aspectos rudimentarios de la concepción vétero-oriental del mundo en la que el azul del cielo del que desciende la lluvia fue considerado como «océano celeste». Yahvé tiene su trono sobre este diluvio (Sal 29, 10). Mientras que el entorno religioso de Israel considera el cielo como numinosa esfera de Dios, en el antiguo testamento aparece un fuerte signo de separación que se caracteriza por la peculiaridad de la fe de Israel en Yahvé como Creador. Sal 89, 12 se encuentra aún en una fase de la lucha por la pretensión de poder de Yahvé sobre el mundo celeste. La exclamación: «¡tuyos son los cielos y la tierra!» es polémica y doxológica, pero con posterioridad se testifica la soberanía del Creador del cielo y de la tierra. Yahvé ha hecho cielo y tierra (Sal 115, 15; 121, 2; 124, 8; 134, 3). Los cielos son la obra de sus dedos o de sus manos (Sal 8, 4; 102, 26). El mundo celeste fue llamado a la existencia por la palabra creadora del Dios de Israel (Sal 33, 6; 96, 5). Cf. vol. 2 a Sal 33. Por eso los cielos narran la gloria y majestad de este creador (Sal 19, 2) y pregonan su justicia (Sal 50, 6; 97, 6). Cielos y tierra están sometidos al mandato de Yahvé. El los llama (Sal 50, 4). En el salterio se entremezclan las declaraciones dinámicas y las estáticas-soberanas sobre el reinar celeste de Yahvé. Por una parte se dice —no sin influencia de las concepciones conocidas en Ugarit (cf. *infra)*— que Yahvé cabalga en el cielo o sobre el cielo (las nubes) (Sal 68, 34). Y después se habla constantemente de su soberano reinar sobre el mundo. El mira desde el cielo (Sal 14, 2; 33, 13; 53, 3; 80, 15; 102, 20). Reinando en el cielo escucha y atiende los gritos que ascienden desde lo profundo (Sal 20, 7). El envía desde el cielo y ayuda (Sal 57, 4). Cuando se dice en los salmos: «levántate sobre los cielos», tal petición espera que el Dios de Israel demuestre su poder superior al mundo y situado por encima de todas las fuerzas celestiales (Sal 57, 6.12; 108, 6). Porque el que reina en el cielo tiene ilimitada perfección de poder y libertad soberana: «Nuestro Dios está en el cielo; hace cuanto le place» (Sal 115, 3). De esta manera se distingue él de todos los restantes dioses y poderes.

Sólo con la mayor cautela podremos detectar en esta presentación panorámica *rudimentos de una imagen del mundo*. Porque los aspectos mitológicos y los elementos conceptuales metafóricos tomados del

entorno son también difícilmente clasificables fuera de Israel. En esta zona resulta extremadamente complicado trazar una visión unitaria del tema. La pretensión, frecuentemente atrevida, de presentar gráficamente por ejemplo la concepción babilónica del mundo es y continúa siendo un intento extraño y alejado de las intenciones de las concepciones antiguas. No podemos dudar de que la antigua orientación del mundo, contemplada desde la tierra, preguntó por un arriba y por un abajo y también por lo alejado. Pero la explicación de que el cielo es considerado como «el tercer piso» delata una manera fija, estática, de registro y un procedimiento de fijación que no se adecúa lo más mínimo con la realidad de la antigua interpretación del mundo. En el antiguo testamento encontramos la afirmación: «Los cielos y los cielos de los cielos no pueden contenerte» (1 Re 8, 27; Dt 10, 14). El mundo celeste es el mundo de *Yahvé*, del Dios de Israel y no el lugar de un numen insertable en los estratos mundanos. Yahvé reina en un espacio superior al mundo; no se encuentra en una proximidad sin distancia; no se identifica con las fuerzas naturales; no se manifiesta en los fenómenos del mundo. Pero su reinar en el espacio del mundo celeste no puede compararse en manera alguna con las concepciones de espacio que nosotros manejamos. Esto se ve claramente en la dimensión de significación del concepto מרום.

La palabra hebrea מרום designa *la altura*, el lugar alto, elevado. Desde el punto de vista de la historia de las religiones, esta designación se encuentra muy próxima a la concepción existente en el entorno de Israel según la cual la divinidad celeste se posa sobre un olimpo, un monte de Dios, en la cima de un monte que se eleva hasta el cielo y tiene allí su sede.

Según esto, מרום sería el lugar en el que el cielo y la tierra se tocan, en el que lo celeste se convierte en terrestre y lo terrestre en celeste. En Sal 102, 20 y Sal 148, 1 se pone claramente de manifiesto que מרום designa la altura celeste. Aquí מרום es sinónimo de שׁמים. Tal vez Sal 92, 9 se refiera también al Dios que reina en el mundo celeste, a pesar de que debería quedar abierta la alternativa. No obstante, es claro que Dios actúa desde la supremacía celestial, interviene desde las alturas y rescata a su siervo de las grandes corrientes de agua (Sal 18, 17; 144, 7). A esto correspondería Sal 93, 4: sobre la voz de aguas inmensas «majestuoso en la altura está Yahvé» (Sal 93, 4). Digamos que Sal 68, 19 piensa en la altura del santuario ya que en Sal 68, 18 se dice claramente: Yahvé vino del Sinaí al santuario. Tal vez también en Sal 7,8 sea preferente la idea del reinar en la altura del santuario, porque ¿en qué otro lugar podría «rodear la muchedumbre de los pueblos a Yahvé»? Hemos utilizado el término «preferente». Con él queremos afirmar la imposibilidad de determinar que ocupe un plano destacado

la visión del Dios que reina sobre la tierra situado en la altura. Tal visión está en segundo plano, abre la *perspectiva celeste*. Esta formulación de «apertura a la perspectiva celeste» es más adecuada que el esquema de analogía introducido por los babilonistas. «Lo que está arriba, está también abajo». El misterio de la «apertura a la perspectiva celeste» no es analogía mitológica, sino acontecimiento de la revelación. Evidentemente, están en juego metáforas mitológicas; debemos reconocerlas como tal y explicarlas desde la historia de las religiones. Pero se trata de *rudimentos* que deberán ser explicados en los salmos en sus siempre nuevos contextos.

Es completamente innegable que la concepción de Yahvé como «jinete sobre las nubes» proviene de la mitología de Baal. Las excavaciones realizadas en Ras Schamra han permitido conocer mejor esta realidad. En el ugarítico se llama a Baal *rkb'rpt* como dios de las tormentas. Característica de la recepción veterotestamentaria de esta idea y denominación es el distanciamiento de cualquier relación con una divinidad de la fertilidad o de las tormentas. Por el contrario, la imagen y denominación sirven para dar a conocer la majestad de Dios, superior al mundo; especialmente para hablar de su actividad y apresuramiento para salvar y auxiliar (Sal 68, 5; 104, 3).

En el mundo celeste, Yahvé, como Dios y rey que reina, está rodeado de *poderes que le glorifican, le alaban y le sirven*. Israel recibió la idea del panteón de los dioses y de seres celestes que rodean a la suprema divinidad que constituye el vértice de la monarquía. Esta idea penetró en Israel desde el ámbito sirio-cananeo (cf. cap. 1, 2). En Sal 29, 1 s, los בני אלים dan gloria a Yahvé. Se trata de poderes celestes subordinados, privados de poder, que están completamente vueltos hacia Yahvé y carecen por completo de esencia divina independiente. A poderes de esta clase se llama בני האלהים, אלים, אלהים o קדשים en el Libro de Job y en el salterio (Job 1, 6 s; Sal 58, 2; 8, 6; 86, 6.8). Pero sólo Yahvé es Dios supremo (עליון) y rey. Nadie puede hacerle la competencia, ni siquiera el politeísmo. Todos los seres celestes y divinos son espíritus que están a su servicio, que le glorifican, le alaban y cumplen su voluntad. En Sal 82, 1 aparece claramente la concepción del «consejo de los dioses», tomada del entorno religioso-mitológico: «Yahvé se levanta en el consejo divino, en medio de los dioses juzga». El «Dios supremo» es el juez (cf. cap. 1, 2). Los dioses (אלהים) son sus «asesores»; son testigos en el foro regido únicamente por Yahvé y en el que sólo él tiene plenos poderes para juzgar. Al עדת־אל podríamos llamarlo el «consejo celeste» de Yahvé. Todos los dioses y poderes de los pueblos están a su servicio (más detalles en cap. 5, 1). Ahora todo se reduce a conocer la función de servicio de los poderes celestes en el mundo celestial.

En el salterio se habla de *emisarios (ángeles) de Yahvé*. Es éste un tema fuertemente arraigado en el contexto de las tradiciones veterotestamentarias. מלאך יהוה es una figura claramente definida en las tradiciones del antiguo testamento: el ángel de Yahvé es el representante del Dios de Israel en la actuación terrena. A decir verdad, en el trasfondo de esta concepción, veamos, por ejemplo, 2 Re 19, 35; 1 Re 19, 7; Núm 22, 22 y Jue 6, 11 s, se esconden dos aspectos fundamentales que apuntan al ámbito cananeo. El primero de ellos es que también la figura del מלאך habría pertenecido originariamente al ámbito de la reunión celeste de los dioses. En segundo lugar, muchas de las manifestaciones de los *numina* locales cananeos son trasvasadas al «ángel de Yahvé» en las tradiciones tomadas por Israel. Simultáneamente se ha configurado claramente una nueva concepción: מלאך יהוה es el mensajero o representante de Yahvé. Así se explicará «que el ángel de Yahvé es un ser que presta ayuda a Israel y actúa en todo momento a su favor, salvándolo y protegiéndolo; es la ayuda personificada de Yahvé a Israel, casi igual a un mediador oficial de sus relaciones de alianza» (G. von Rad, *TeolAT* [5]I, 359).

La situación presente en los salmos es perfectamente clara. En Sal 103, 20 y Sal 148, 2 los מלאכים forman parte del círculo de los poderes celestes que rodean al dios-rey, que le alaban y dan gloria. Pero Yahvé envía «emisarios», «sirvientes» (Sal 104, 4). Envía a sus ángeles para que guarden a sus siervos en todos sus caminos (Sal 91, 11). La enseñanza vétero-israelita sobre la guía del camino que Yahvé ofreció *a Israel* mediante el מלאך se ha traducido y aplicado al individuo particular. Este experimenta los cuidados y la proximidad de Yahvé en el מלאך. De igual manera en Sal 34, 8: «El ángel de Yahvé acampa en torno a los que le temen y les ayuda». Así pues, los ángeles son seres celestes enviados para representar la ayuda actual de Yahvé y su protección sobre la tierra

Todas estas afirmaciones de los salmos sobre el *mundo celeste* deben ser sometidas a una interpretación desmitologizadora. No olvidemos que se trata de ver y explicar los rudimentos de concepciones mitológicas y metafóricas en su contexto relacionado con Yahvé. La imagen mítica del mundo no existe en el antiguo testamento; pero sí se dan una serie de fragmentos que ponen de manifiesto, en diverso grado de irradiación, su origen derivable de la historia de las religiones. «Desmitologización» significaría: *traducir e interpretar de* tal manera los materiales extranjeros que se hiciera patente su referencia esencial a la intención de la afirmación referida a Yahvé; que testimoniara, en figura variada y plural, su actuación, su ser soberano y su *majestas supramundana*. La tendencia de tal tipo de explicación se manifiesta plásticamente en dos ejemplos.

«Deum in coelis locando, non includunt aliqua loci circumferentia, neque cancellos circumdat immensae eius essentiae: sed negant finitam esse eius potentiam, vel alligatam humanis mediis: negant obnoxiam esse fato vel fortunae: denique totum mundum subiiciunt eius imperio, ut superior omnibus obstaculis libere quidquid visum est exsequatur» (Calvino, a Sal 115, 3; CR 60, 183 s).

«Ninguna filosofía, ni la de Aristóteles, ni la de Kant o Platón, puede alcanzar la transcendencia de Dios porque los filósofos llegan tan sólo hasta las fronteras de lo

incomprensible, de lo que está por encima de nosotros. Toda la filosofía gira alrededor del cielo. Pero sólo el evangelio nos habla del que está en el cielo, más allá del cielo. Ningún espiritualista, *idealista o existencialista puede conducirnos a la realidad de Dios*, a su transcendencia, que es algo completamente distinto del espíritu y la invisibilidad. Su transcendencia se demuestra, descubre, realiza en Cristo Jesús, en la profundidad de su compasión omnipotente» (K. Barth, *Das Vaterunser*, 1965, 45 s). Habrá que trasladar analógicamente estas frases de Barth a la situación de contraste de mitología y acontecimiento salvífico veterotestamentario.

2
EL PUEBLO DE DIOS

Yahvé es el *Dios de Israel* (Sal 68, 9). La denominación אלהי ישׂראל une inseparablemente a Yahvé con su pueblo. Siempre que se hable de Yahvé habrá que hablar también del pueblo al que él se acercó, mediante la revelación y autocomunicación. Yahvé se presentó como el «santo de Israel» (Sal 71, 22; 89, 19). Como קדוש ישׂראל es «nuestro rey» (Sal 89, 19). La metáfora pastor-rebaño subyace en la denominación de Yahvé como רעה ישׂראל (Sal 80, 2). Otra imagen aparece en la denominación «guardián de Israel» (Sal 121, 3.5). Las mencionadas denominaciones conectan y unen estrechamente a Yahvé con su pueblo. Por consiguiente, a lo largo de los salmos hay que plantearse qué clase de *teología de Israel* aparece en ellos, cómo se presenta el pueblo de Dios, cuáles son las concepciones fundamentales y expectativas, oraciones y afirmaciones que quedan vinculadas a ese pueblo.

En primer lugar tendremos que tratar de los inicios y fundamentos; después pasaremos a la historia y a la creación. Finalmente trataremos de la comunidad cultual presente en el servicio divino.

1. *Inicios y fundamentos*

Siempre que se habla en los salmos de los comienzos de Israel o de los inicios de la predilección de Yahvé por Israel aparece *el tema «éxodo»*. Por supuesto, se habla también de los patriarcas, especialmente de Abrahán (Sal 47, 10; 105, 6.9.42), mas, para los salmos, el acontecimiento fundamental fue y es el éxodo, la liberación de Egipto (Sal 105, 43; 114, 1; 136, 11.14.21 y otros). «Sacó a su pueblo en alborozo, a sus elegidos entre gritos de júbilo» (Sal 105, 43). De esta manera, la salida de Egipto es el dato fundamental y primero de la *elección*. Israel no especuló acerca de la elección, sino que se refirió siempre al *acontecimiento* de la aproximación de Yahvé, que significaba liberación y salida.

El acontecimiento de la elección es comienzo, fundamento y condición previa de la existencia de Israel como pueblo de Yahvé. Sucedió esto y el pueblo de Dios reunido lo ha confirmado una y otra vez mediante sentencia y consejo, narración y alabanza: «Pues a Jacob se ha elegido Yahvé, a Israel, como su propiedad» (Sal 135, 4). El concepto סגלה (que proviene de la tradición deuteronómica) indica la relación fundamental iniciada mediante la elección: Israel se convirtió en *pueblo propio de Yahvé*, perteneciente a él. Lo que la consideración moderna pretende presentar como «final de todo tipo de autonomía» es, en realidad, un acontecimiento liberador de proporciones imprevisibles e inimaginables. Porque Israel no estaba condenado a caer en una teonomía tiránica, sino que el pueblo elegido había sido introducido en un impresionante acontecimiento de liberación.

Por otra parte, hay que tener sumo cuidado de no confundir el éxodo, fecha primera de la elección, con cualquier acto de autoliberación o tal vez con un proceso de «emancipación». Exodo es liberación. Yahvé es el Dios que libera. Cf. H. J. Kraus, *Zum Thema «Exodus»*, en *Biblische-theologische Aufsätze*, 1972, 102-119. La alegría *del éxodo* (Sal 105, 43) se basa en que los rescatados de Egipto fueron puestos junto al Liberador, entraron en su incomparable ámbito de poder. De esta manera, el pueblo comienza a disfrutar de una base nueva de existencia. El éxodo y la elección no fueron «accidentes» de una comunidad que vive al vaivén de los acontecimientos y surge como producto de los destinos de la historia de las tribus o de la constelación de éstas. No, Yahvé «hizo» a Israel (Sal 100, 3; 149, 2). «El nos ha hecho y suyos somos, su pueblo y el rebaño de su pasto» (Sal 100, 3). La existencia de Israel como pueblo de Yahvé se debe únicamente al acto libre, creador de la elección. Por consiguiente, la elección fue y continúa siendo un *evento creador*. El comienzo y el fundamento de Israel descansan únicamente en la iniciativa y actuación de Yahvé. Israel repetirá esto incesantemente en el servicio divino. Así es como se ve el pueblo de Dios a sí mismo.

Por el acontecimiento del éxodo, Israel se convirtió en «santuario» (קדש) de Yahvé y en «ámbito de soberanía» (ממשלות). Esta afirmación contenida en Sal 114, 2 debe ser explicada teniendo en cuenta los conceptos sinónimos. El Santo de Israel (cf. *supra)* ha destinado a Israel a ser santuario, *pueblo santo*. Cf. O. Bächli, *Israel und die Völker:* ATANT 41 (1962) 141; H. J. Kraus, *Das heilige Volk*, en *Biblisch-theologische Aufsätze*, 1952, 37-49. El pueblo santo es el pueblo especial, reclamado por el Dios santo, arrancado de las condiciones vitales naturales e históricas, separado, al igual que un santuario representa un ámbito especial y excepcional consagrado y reservado exclusivamente al servicio de la divinidad. Como «santuario de Yahvé», el pueblo de Dios es lugar de la autorrevelación de su Dios y del servicio obediente en concentración espacial y temporal. El otro concepto, el sinónimo, nos dice claramente de qué se trata: Israel es *ámbito de la soberanía* de Yahvé. Yahvé impera (משל) sobre Israel. Este es el destino fundamental en las tradiciones más antiguas (Jue 8, 23). M. Buber ha visto atinadamente que «la frase: "Yahvé (solo) domina sobre vosotros" (Jue 8, 23) es un principio fundamental. Dios es el soberano. Y lo es por ser el Señor y no al revés. En el antiguo testamento, la afirmación de que Dios es el Soberano es tan sólo otra manera distinta de afirmar que él es el Señor» (L. Köhler, *TheolAT*, [4]1966, 12, remitiendo a M. Buber, *Das Kommende* I: *Köningtum Gottes*, 1932). Pero la soberanía de Yahvé en Israel es la *soberanía del Liberador*. Cuando la Biblia habla de Dios nos presenta al Dios de Israel como poder de liberación. Cf. H. J. Kraus, *Reich Gottes: Reich der Freiheit. Grundriss Systematischer Theologie*, 1975, 113 s. En Israel no dominan reyes, objetivos políticos o intereses nacionales, sino únicamente Yahvé. Este es al menos el destino fundamental del pueblo de Dios mediante el éxodo y la elección. Y tal destino nunca podrá ser oscurecido o suplantado por cualquier otra corriente contraria proveniente del pueblo. De ahí que domine la certeza: «Y se sepa que Dios domina en Jacob, hasta los confines de la tierra» (Sal 59, 14).

«Conocido es Yahvé en Judá, en Israel es grande su nombre» (Sal 76, 2). La totalidad del misterio y de la maravilla del *nombre Yahvé* está confiada a Israel (cf. cap. 1, 1). Como se señaló, el nombre de Yahvé es garantía y eficacia de la presencia de Yahvé en su pueblo, don y prenda de la invocación. En el signo de su שם, es decir, de su autopresentación, Yahvé ha comunicado su voluntad llena de gracia a su pueblo. El afianzó su instrucción en Israel (Sal 78, 5). «El revela a Jacob su palabra, sus preceptos y sus juicios a Israel» (Sal 147, 19). De ahí que el himno ensalce el acontecimiento: «Juicio y justicia tú ejerces en Jacob» (Sal 99, 4). Los *mandamientos* y *normas jurídicas* son el desbordamiento de su voluntad de salvación que domina en Israel. Por eso los mandamientos remiten a los acontecimientos fundacionales del éxodo (Sal 81, 11). Los mandamientos de Yahvé se levantan sobre el signo de su acción liberadora. Ellos son instrucciones para la libertad. La alegría que este hecho desata resuena hasta en el tardío Sal 119. Así como el dominio de Yahvé en Israel implanta «derecho y justicia», de igual manera el pueblo de Dios está destinado a ser, entre todos los pueblos, la avanzadilla de una nueva convivencia.

Sobre Israel domina la exaltación de Yahvé (Sal 68, 35). El reina como santo, como *alabanza de Israel* que jamás cesará (Sal 22, 4). Contenido, centro y objeto de todos los cantos de alabanza del pueblo

de Dios es el Dios que elige y salva, al que invocaron los padres y por quien fueron salvados (Sal 22, 5 s). Así como él intervino al principio, liberó e interpeló, de igual manera se ha mostrado constantemente como Dios que auxilia y libera. Palabras y mandamientos pronunciados por él al principio resuenan de nuevo en el *servicio divino* de la comunidad cultual reunida en el lugar santo (Sal 50; 81). Israel es interpelado de nuevo (Sal 50, 7; 81, 9). El Dios vivo hace resonar su voz viva (cf. cap. 1, 1). De esta manera, el pueblo de Dios es interpelado constantemente para que espere únicamente en Yahvé (Sal 115, 9; 130, 7; 131, 3). Esta interpelación adquiere tonos de mayor importancia y urgencia cuando Israel se aleja de su Dios y le vuelve la espalda.

Los *pecados de Israel* se constituyen en obstáculo permanente de la realización del destino fundamental del pueblo elegido. Trataremos más detalladamente este punto en el cap. 2, 2. La súplica de perdón no puede enmudecer, pues todo movimiento de conversión y de arrepentimiento significa la ampliación del ámbito de la soberanía de Yahvé en su pueblo. La esperanza apunta hacia el futuro: «El rescatará a Israel de todos sus pecados» (Sal 130, 8). Nada se anhela y suplica con tanta vehemencia como «la paz a Israel» (Sal 125, 5; 128, 6).

Cuando los salmos hablan de Israel como pueblo, se trata siempre de reconocer la incomparable singularidad del *pueblo de Dios*. Porque Israel se hizo «pueblo de Dios» mediante la palabra y la obra de Yahvé. El liberó a su pueblo (Sal 77, 16; 111, 9); convirtió a los בני ישׂראל en pueblo suyo, en «ovejas de su rebaño» (Sal 79, 13; 100, 3). El guió a los liberados por el desierto (Sal 136, 16). Fue delante del rebaño como un pastor (Sal 77, 21; 78, 52); como un rey para su pueblo (Sal 68, 8). Alimentó a su pueblo en el desierto (Sal 74, 14) y le permitió crecer en la tierra prometida (Sal 105, 24 s). Todas estas afirmaciones demuestran con claridad meridiana que Israel, elegido entre todos los pueblos (cf. *supra)*, se distingue porque Yahvé ha realizado en él las acciones de la liberación y ha pronunciado las palabras que le reclaman para sí. Israel es pueblo *de Yahvé* y solamente en este destino fundamental tiene su existencia, su ser y su camino.

Yahvé *ha «escogido» su tierra* (Sal 47, 5) para el pueblo elegido. Expulsó pueblos y «plantó» a Israel (Sal 44, 3). La soberanía real de Dios se extiende sobre la tierra de la que desaparecieron los pueblos (Sal 10, 16). Dio a su pueblo en herencia la región de los reyes Sijón y Og (Sal 135, 12). Con el don de la tierra se regaló רב שׁלום a Israel (Sal 37, 11). El pueblo elegido se sintió conmovido e inmensamente rico (Sal 65, 10) porque la tierra daba rendimiento asombroso: «Nos bendijo Yahvé, nuestro Dios» (Sal 67, 10).

La *bendición de Yahvé* vino sobre su pueblo y éste la pedirá constantemente (Sal 3, 9). «La bendición de Dios acaece de manera completamente distinta a la liberación de Dios. No sucede en el acontecimiento, sino en la constancia: en el crecimiento y desarrollo, en la dicha y en el éxito, en la multiplicación y ensanchamiento. En cuanto a su origen, la bendición nada tiene que ver con la historia. El significado fundamental es fuerza de abundancia entendida en el mundo de entonces como fuerza divina o proveniente de un dios» (C. Westermann, *Forschung am Alten Testament:* ThB 24, 1964, 210). Pero tendremos que añadir inmediatamente: la bendición de Yahvé tiene lugar bajo el presupuesto de su acción liberadora, redentora; se caracteriza como bendición *de Yahvé*, del Dios de Israel. «La totalidad de este amplio y ramificado ámbito de la bendición acompañó la actuación del Dios redentor, la actuación de Yahvé, de modo que ella misma llegó a historizarse o adquirió un aspecto histórico al convertirse en lo prometido por Yahvé...» (C. Westermann, *o. c.*, 210 s; cf. también C. A. Keller-G. Wehmeier, THAT I, 353-376). Se experimentará la bendición en los procesos naturales del crecimiento y desarrollo, de la fertilidad y la cosecha, del éxito. «Precisamente en estas manifestaciones, la fe ve la actuación de Yahvé, sin que sea necesario, no obstante, mencionar siempre expresamente su actuación» (THAT I, 368). Sobre el tema «bendición en el culto» volveremos a hablar en cap. 2, 3.

De manera especial los salmos manifiestan claramente: no se puede «tener» la «bendición» como poder vital permanente; hay que suplicarla y recibirla constantemente. Quien «tiene» la bendición pasará de la abundancia al despilfarro, a la arrogancia y a la saciedad mortal. El «flujo» de la bendición se interrumpirá cuando el dar y el recibir, el agradecer y el suplicar no le guíen. En el salterio jamás desaparecen las súplicas de bendición. No son un ornamento de la liturgia, sino manifestaciones necesarias para la vida en las que Israel pone voz a sus necesidades. Porque la bendición en las oraciones de los salmos no es en primer lugar una donación al individuo particular, sino al pueblo elegido (Sal 3, 9; 28, 9; 29, 11 y otros). Bendición es donación de paz (Sal 29, 11). De esta manera se expresa el contenido de la ברכה en la formulación más completa.

Indudablemente, las recíprocamente relacionadas afirmaciones «Yahvé, el Dios de Israel» e «Israel, el pueblo de Dios», nacieron en tiempo temprano. Reconoció esto J. Wellhausen cuando escribió: «Yahvé, el Dios de Israel e Israel el pueblo de Yahvé fueron en todo momento el compendio breve de la religión de Israel. Con el nacimiento de esta relación comienza la historia de Israel» (J. Wellhausen, *Israelitisch-jüdische Religion*, en *Grundrisse zum Alten Testament:* ThB 27, ed. R. Smend, 1965, 73). Cf. también R. Smend, *Die Bundesformel:* TheolStud 68 (1963).

Surge la pregunta de si esta «relación» descrita por Wellhausen fue llamada ברית también en tiempo anterior. Antes de tocar el *tema «alianza»* en los salmos, tendremos que informar acerca de las investigaciones. Las primeras dificultades derivan de la traducción del concepto ברית. En cualquier caso, el término «alianza» reproduce el contenido significatico de ברית sólo parcialmente. Podríamos formular la pregunta en los siguientes términos: ¿es ברית la designación de una relación de comunión de dos socios (desiguales) en el sentido del término latino *foedus* o debemos entender el término hebreo en el sentido de «compromiso» (lat. *testamentum)*? Cf. E. Kutsche, THAT I, 339-352; allí más bibliografía. Para G. von Rad, ברית es la designación de una *relación de alianza* que Yahvé ha mantenido y que se basa en un *pacto de alianza.* «Así pues el pacto de alianza tiende a un estado de integridad, orden y justicia entre dos socios, en el cual sea posible una comunidad de vida basada sobre este fundamento jurídico» (G. von Rad, *TeolAT* [5]I, 178). Según von Rad, están estrechamente interrelacionadas la alianza de Dios por una parte y la revelación de la voluntad jurídica de Dios por otra. Esta referencia recíproca es tan estrecha en la teología deuteronómica que el término «alianza» se convirtió en sinónimo de la suma de los mandamientos y de las prescripciones legales. Pero precisamente esta misma teología deuteronómica suscita otro problema. Quien contemple las afirmaciones teológicas del antiguo testamento acerca del tema «alianza», no podrá pasar por alto que el testimonio más perfilado de una teología ברית se encuentra precisamente en este escrito. Cf. L. Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament:* WMANT 36, 1969. Según la concepción deuteronómica, Yahvé juró la «alianza» a los padres (Dt 7, 9.12b). «De esta manera, la "alianza" es un compendio de la promesa con la que Yahvé sale al encuentro del pueblo que había elegido para sí» (W. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, [2]1975, 41). Contenido de esta promesa es la posesión de la tierra. Pero la «alianza» contiene, como ha señalado G. von Rad, la comunicación de los mandamientos en Horeb. A la vista de esta detallada teología del círculo transmisor deuteronomista surge la pregunta acerca de la existencia y configuración de una predeuteronómica teología de la alianza. Ciertamente hay que considerar el silencio de los profetas acerca de la alianza (Perlitt), pero no puede considerarse este silencio como argumento para no seguir investigando. ¿Puede suponerse con W. Zimmerli: «que la presentación deuteronómica de la "alianza del Horeb" tiene su prehistoria, como es de presuponer por el carácter claramente restaurador del movimiento deuteronómico, en las tradiciones más antiguas? *(o. c.*, 42). Podría tener visos de probabilidad la opinión sustentada por W. Zimmerli: «Si... el pueblo de Yahvé representaba su unión con

Yahvé ya en conexión con los acontecimientos acaecidos en el monte de Dios en el desierto aludiendo a una ברית, no puede por tanto descartarse la posibilidad de que el pueblo entendiera esta ampliación decisiva a la totalidad de "Israel", de nuevo bajo el signo de una "alianza", de la que quedó como "testigo" la piedra erigida en Siquem» (Jos 24, 26) *(o. c.*, 45).

De acuerdo con esta concepción e interpretación tendríamos el cuadro siguiente: ya en el monte de Dios, en el desierto, se habría concluido la unión, la "alianza" entre Yahvé y su pueblo, como una relación de comunión, determinada por los mandamientos y las normas jurídicas. En Siquem, esta ברית pasó del pueblo de Yahvé en el desierto al Israel que se constituye o se fundamenta mediante la «alianza» con Yahvé. En otras palabras, la conclusión de la alianza realizada en el monte de Dios fue renovada o repetida en Siquem.

Surge entonces inmediatamente la pregunta: si y cómo esta «repetición» ha producido consecuencias cúlticas. La pregunta se refiere a una posible *fiesta de la renovación de la alianza* que tal vez existió en el servicio divino de Israel. Cf. G. von Rad, *El problema morfogenético del hexateuco*, en Id., *Estudios sobre el antiguo testamento*, 1976, 11 s; H. J. Kraus, *Gottesdienst in Israel*, [2]1962, 166 s, 230 s.

La referencia a la discutida traducción de ברית anuncia ya que el camino a esta hipótesis de culto ha sido puesta en entredicho en numerosos lugares y que ha sido problematizada con fuerza creciente en los últimos tiempos. Pero debemos tener también en cuenta, aquí habremos de limitarnos a aludir al tema, que el concepto de la ברית en el antiguo testamento experimentó diversas acentuaciones y que también la teología de la alianza fue situada en diversas relaciones explicativas en el decurso del tiempo, en las tradiciones, en las estructuraciones teológicas. Sin embargo, en la mayoría de los casos empalma con ברית la concepción fundamental de un orden de comunión y de vida fijo, fundado en la *fidelidad de Yahvé*, y al que se promete consistencia más permanente y duración inquebrantable.

¿Qué información y qué conclusiones ofrecen los salmos acerca de la problemática apuntada (en escasos rasgos)? Antes de entrar en el problema principal de una posible fiesta de renovación de la alianza tenemos que apuntar algunas observaciones. Sería útil partir de una denominación del concepto ברית no referida a la relación veterotestamentaria Dios-pueblo. En Sal 83, 6 se dice acerca de los enemigos de Yahvé y del pueblo de Dios: «Conspiran con un solo corazón, pactan una ברית contra ti». El contexto pone claramente de manifiesto el significado de ברית en este lugar. La traducción «convenio», «compromiso» sería excesivamente débil. Se trata de un *pacto de ayuda* de una *acción común* que se basa en normas jurídicas, fijadas solemne-

mente y explicadas a los que participan. Por consiguiente, en la ברית se trata de una obligación *común, bilateral* vinculante para ambas partes, fundamento de la alianza. La alternativa de traducción «alianza» *o* «compromiso», es lógico que se infiltrase en la compleja determinación de la relación. En Sal 83, 6, ברית corresponde al concepto latino *pactum* que designa un pacto de asistencia y de apoyo basado en el compromiso y convenio.

También la ברית de Yahvé es un pacto de asistencia y apoyo, pero aquí se da una nota del todo peculiar: la iniciativa e intervención del *partner* soberano, divino, hace que este pacto tenga unas características completamente nuevas. «Ha enviado redención (פדות) a su pueblo, ha fijado para siempre su alianza (צוה־לעולם בריתו)». Esta afirmación contenida en Sal 111, 9 pone claramente de manifiesto que la intervención y actuación salvadora y liberadora de Yahvé en favor de su pueblo marca el comienzo y la autodeterminación del socio divino, una autodeterminación por la que (y en la que) Yahvé se distinguió de forma incomparable de todos los demás socios de alianza y asistencia, tanto humanos como suprahumanos. «Santo y temible es su nombre» (Sal 83, 9). La iniciativa divina se llama פדות. Cf. J. J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament*, 1840, 13 s. En consecuencia, la «alianza» que garantiza esta «redención» no es, en principio, un convenio bilateral, sino una declaración de asistencia jurídicamente válida para todos los tiempos (לעולם); una *determinación y una disposición de Yahvé* (צוה) por la que se garantiza la intervención redentora y liberadora para todos los tiempos. Esta ברית confiere a Israel el derecho a invocar a Yahvé en todos los momentos de apuro y de opresión, a decirle: «¡Mira a la alianza!» (Sal 74, 20). Pero esto no significa que podamos entender la ברית como un autocompromiso unilateral de Yahvé respecto de Israel. Se ha fundado un *orden de comunión* en el que Israel ha contraído también una serie de obligaciones que se refieren, indudablemente, a los mandamientos y a las promulgaciones jurídicas. Cuando se dice que los israelitas «no guardaban la alianza» (Sal 78, 10.37) se afirma, indudablemente, que el pueblo se desligó, se desató, de los lazos de la alianza, es decir, de las obligaciones contraídas respecto de los mandamientos y de las prescripciones jurídicas. Sobre todo en Sal 25, 10.14 es evidente que los *theologumena* deuteronómicos llegan a descubrirse en tales representaciones. Porque aquí, «alianza» y «mandamientos» («testimonios») son denominaciones sinónimas.

El objetivo y logro primero de estas acotacioneds supone tan sólo una primera aproximación al campo de estudio. En los salmos resulta extraordinariamente difícil captar las relaciones porque un lenguaje cultual convencional ha llegado a acentuaciones de la temática-ברית

que deben ser explicadas en el contexto de las respectivas expresiones de la oración o del canto.

Requieren especial y urgente atención los salmos 50 y 81, en los que G. von Rad ha apoyado su hipótesis de una *fiesta de renovación de la alianza* celebrada regularmente en el culto. Cf. G. von Rad, *El problema morfogenético..., o. c.*, 11 s. En Sal 50 dos hechos deben ser tenidos especialmente en cuenta: 1) que se alude a una alianza sellada mediante sacrificio (Sal 50, 5); 2) en Sal 50, 7 s se transmite un discurso (por mediación profética) en el que se concretan «derecho y justicia». Ya Calvino en su comentario a los salmos opinó que Sal 50 se refiere a un acto cúltico en cuyo decurso, y de manera solemne *(solemni ritu)*, se habría renovado el recuerdo de la alianza de Dios («ac si Deus foedus sui memoriam renovaret»). A. Alt, en el contexto de sus investigaciones sobre el derecho veterotestamentario, sostuvo la opinión de que el «derecho apodíctico» habría sido promulgado en el acto cultual de una renovación de la alianza celebrado regularmente; y que este ceremonial tuvo lugar ya en los primeros tiempos de la historia de Israel. Cf. A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, en *KlSchr* I, [4]1968, 278-332, esp. 327-332.

A. Alt alude a la escena diseñada en Dt 27 y refiriéndose a Dt 31, 10 s dice: «Mediante su determinación para la exposición ante la asamblea del pueblo reunida en la fiesta de las tiendas cada siete años, el género de los preceptos formulados apodícticamente se inserta en el contexto de concepciones características e instituciones específicamente israelitas que nos permiten profundizar aún más en su esencia. La asociación con la fiesta de las tiendas es el elemento más significativo, porque esta fiesta, celebrada en el otoño, al final del año agrícola, es para el viejo Israel, al mismo tiempo, la fiesta de año nuevo y empalma, por consiguiente, con ideas relacionadas con el comienzo de un nuevo período en la vida y trabajo de la comunidad nacional y de cada individuo. Todo esto se aplica, de manera eminente y con un sentido especial, a la fiesta de las tiendas del séptimo año, porque esta última es, en Israel y desde tiempos antiquísimos, un tiempo de reposo de toda la agricultura, un barbecho no de carácter económico, sino sacro, durante el cual quedaban sin vigencia los derechos de usufructo de las tribus israelitas respecto de las tierras que les habían tocado en suerte. De esta manera se ponía claramente de relieve de nuevo el auténtico y único derecho de posesión de Yahvé» *(o. c.*, 327).

Según esto, Alt supone una promulgación del derecho apodíctico, vinculante para toda la comunidad nacional, en la *fiesta de las tiendas del séptimo año* y califica este acontecimiento cultual como «una repetida y regular renovación de la alianza entre Yahvé e Israel» *(o. c.*, 328). Y Alt se refiere expresamente a Sal 81 «cuya introducción demuestra claramente que estaba destinado para la fiesta de las tiendas y que salta pronto al estilo de la frase en primera persona del singular y a la recitación de los primeros preceptos del decálogo» *(o. c.*, 350). Ciertamente Sal 81 no puede ofrecer una prueba, pero es muestra clara de la repercusión que han tenido en él los acontecimientos cultuales descritos anteriormente.

G. von Rad asumió las investigaciones de Alt y las situó en una nueva perspectiva. La investigación conforme a la historia de las formas de la totalidad de la perícopa del Sinaí y del *Sitz im Leben* de

esta tradición llevó a von Rad a la suposición de una fiesta de renovación de la alianza en cuyo desarrollo se «reprodujeron» cultualmente los actos principales de la perícopa del Sinaí. De esta manera se abandona el contexto del barbecho sacro y del año de indulto que se celebraba cada siete años, contexto elaborado por Alt, y G. von Rad pasaba a suponer una renovación de la alianza que tendría lugar cada año.

A. Weiser concedió un lugar central a la «fiesta de la alianza» en su comentario de los salmos; le atribuyó una significación determinante de toda la vida cultual de Israel. Así como para S. Mowinckel la fiesta de la entronización de Yahvé se convirtió en gran centro magnético que confirió unidad a las tradiciones cultuales más dispares, de forma similar la «fiesta de la alianza» fue considerada por A. Weiser como la clave para casi todos los salmos.

A la hora de trazar una *diferenciación histórico-cultual*, absolutamente imprescindible, habría que partir de una triple consideración acerca de lo investigado hasta el momento presente:

1) La hipótesis de A. Alt ha sido asumida de nuevo en el sentido de que hay que suponer un acto cultual de la renovación de la alianza en los primeros tiempos de Israel. Este acto de culto estuvo relacionado con el barbecho sacro y con el indulto de culpas realizados «cada siete años».

2) Hay que rechazar todo intento de insertar una posible fiesta de renovación de la alianza en la fiesta de la entronización de Yahvé o en un complejo «culto de alianza». La existencia de una fiesta de la entronización de Yahvé es más que dudosa (cf. cap. 3, 3). Una compleja «celebración de la alianza» a la manera descrita por A. Weiser va más allá de las imprescindibles diferenciaciones histórico-cultuales.

3) Evidentemente, el ceremonial de la renovación de la alianza tuvo una historia difícilmente captable en el culto de Israel. Cf. H. J. Kraus, *Gottesdienst in Israel*, [2]1962. En el salterio existen sólo dos testimonios de un ceremonial de la renovación de la alianza: Sal 50 y Sal 81.

Pero investigaciones más recientes han puesto totalmente en entredicho la hipótesis de una «fiesta de renovación de la alianza». Acerca de la postura contraria a tal hipótesis, cf. las opiniones y exposición de E. Kutsch y L. Perlitt (excursus a Sal 50 en vol 2). Ahora bien, a pesar de todas las oposiciones tenemos que afirmar una vez más que —como A. Alt y G. von Rad han puesto indiscutiblemente de manifiesto— Sal 50 y Sal 81 son testigos esenciales y persuasivos a los que hay que interrogar a la hora de hablar de una *renovación cultual de la alianza*. Resulta, pues, absolutamente incomprensible que L.

Perlitt ni siquiera haya mencionado estos dos salmos. Cf. L. Perlitt, *Bundestheologie in Alten Testament:* WMANT 36, 1969.

Para J. Jeremias, los salmos 50; 81 y 95 pertenecen al grupo formal de los «*grandes salmos de fiesta*». Cf. J. Jeremias, *Kultprophetie und Gerichstverkündigung in der späten Königszeit:* WMANT 35, 1970, 125 s; vol. 2, introd. al cap. 6, 6. Los tres salmos deben ser considerados como una magnitud especial dentro del salterio. En cada uno de ellos una alocución de Yahvé, en la que se expresa el tema «derecho y justicia», constituye la parte central. Se trata de discursos de juicio. J. Jeremias responde a la pregunta acerca de los locutores de estos discursos-yo de Yahvé diciendo «que en estos salmos toman la palabra círculos idénticos a los que se esconden en el Deuteronomio» (*o. c.*, 126). Según esto, tendríamos que suponer una *redacción levítica* de estos grandes salmos de fiesta. Sacerdotes levitas habrían actualizado los mandamientos de Dios en un discurso de juicio. Cf. G. von Rad, *La predicación levítica en los libros de las crónicas*, en *Estudios sobre el antiguo testamento*, Salamanca 1976, 231 s. Por consiguiente, tendremos que suponer que los levitas de los tiempos tardíos ejercieron funciones proféticas, demostraron un carisma profético o «que, en los tiempos posteriores al exilio, surgieron profetas en los círculos levíticos» (J. Jeremias, *o. c.*, 127).

Sin embargo, todas estas precisiones no han aclarado aún el *Sitz im Leben*, el *lugar y contexto cultuales* en que nacieron, de manera especial, Sal 50 y Sal 81. Teofanía, conclusión de la alianza en el sacrificio y proclamación del derecho, como se ve claramente en Sal 50, apuntan hacia el contexto de una «fiesta de renovación de la alianza» cuya prehistoria ha sido perfilada por G. von Rad y A. Alt en línea de hipótesis.

Hay que formular aún muchas preguntas que afectan de manera especial a las tradiciones restauradas en el Deuteronomio. Porque también los levitas, a quienes se debió el discurso, deben ser contemplados en el contexto de aquellas tradiciones presentes en el Deuteronomio en una configuración restauradora, teológicamente normada y extraordinariamente cerrada. ¿Qué relaciones existen entre las tradiciones, tardíamente recibidas, de la renovación de la alianza —presentes en Sal 50 y 81— y los elementos detectables en el Deuteronomio o en las tradiciones-Sinaí que pudieran apuntar a una renovación cúltica de la alianza? Tanto en E. Kutsch como en L. Perlitt echamos de menos un estudio profundo de Dt 26, 16 s. Precisamente en este capítulo se pone de manifiesto el hecho y las formulaciones con que se profirieron las recíprocas declaraciones-ברית y los compromisos-ברית. Para bibliografía y puntos concretos de la interpretación, cf. vol. 2, Sal 50 y Sal 81.

No se ha dicho aún la última palabra sobre el tema «renovación de la alianza» y las investigaciones no han llegado a un final satisfactorio. Los mencionados salmos mantienen abierto el problema. Y no sería objetivo eliminar la perspectiva histórico-cultual aludiendo a una tradición y composición tardía. Resulta extraordinariamente difícil fijar históricamente los salmos y aclarar los problemas que presenta la movida historia de la tradición que subyace en ellos.

Según la concepción bíblica, el concepto de Dios mismo se consuma en el *concepto de la alianza*. Yahvé sólo puede ser reconocido en la relación: Yahvé, el Dios de Israel e Israel, el pueblo de Yahvé (J. Wellhausen). Israel no es anterior a esta «alianza», sino que Yahvé crea a Israel como pueblo de Dios (Sal 100, 3). «Alianza» significa reclamación e incautación de este pueblo para Dios, pero no de Dios para Israel. La alianza es gracia. Todo lo que acontece en Israel desde Yahvé es confirmación y realización de la ברית sin la que Israel no sería lo que es.

En el *mundo de los pueblos*, Israel se encuentra en una soledad absoluta, sólo pertenece a Yahvé. «Ninguna persona situada fuera de Israel conoce el misterio de este pueblo» (M. Buber, *Der Jude und sein Judentum*, en *Ges.Aufs. u. Reden*, 1963, 563). La existencia y el camino de Israel en el mundo de los pueblos es el gran misterio del que también los salmos hablan como maravilla cargada de misterio. Porque Yahvé creó un espacio para su pueblo y para la historia de éste. Para ello expulsó naciones (Sal 44, 3; 78, 55); puso de manifiesto su poder entre los pueblos (Sal 99, 2). En su poder soberano, Yahvé hace fracasar los planes de las naciones (Sal 33, 10) que toman consejo y hablan en vano (Sal 2, 1). Como «juez de las naciones» (Sal 7, 9; 9, 9 y otros), Yahvé reúne a su alrededor las naciones extranjeras (Sal 9, 9). Pero Israel es sacado de todas las turmas de los pueblos y elegido para la historia de Dios, para el camino de Yahvé a las naciones. De esta manera, el pueblo de Dios se mantiene constantemente en una posición elevada, destacada. La misión de Israel consiste en narrar las acciones de Yahvé y dar testimonio de ellas entre las naciones (Sal 9, 12; 96, 3; 105, 1). Tiene que convocar a las naciones para que alaben a Yahvé (Sal 66, 8; 117, 1). Porque el Dios de Israel es el *señor y rey de los pueblos*. Dios viene al mundo desde Israel. Y todas las naciones contemplarán su majestad (Sal 97, 8). Israel existe «como pueblo únicamente porque el carácter de pueblo es la condición previa de la respuesta *total* del hombre a Dios». «Debe existir pueblo para que la respuesta humana pueda consumarse en la totalidad de la vida, de la que forma parte la vida pública. No es la persona individual, sino la colectividad en su pluralidad y unidad, en la colaboración y realización de sus miembros con sus peculiares maneras de ser y profesiones, la que puede dar a Dios la total respuesta de la vida humana. Por eso tiene que existir el pueblo. Por eso existe Israel» (M. Buber, *o. c.*, 564 s).

Los salmos dan testimonio de la realidad *de Israel* incluso cuando los individuos particulares elevan su voz. Israel es el primer interlocutor de Yahvé: elegido, pueblo aceptado e introducido en la comunión y en la fidelidad de la alianza; primera respuesta, primer testigo. Sólo el Dios de este pueblo es el rey de las naciones. Israel existe para ser enviado a las naciones. Ese es su «sentido».

2. *Historia y creación*

El que Dios se haya revelado a su pueblo constituye un hecho fundamental en los salmos. La iniciativa no fue tomada por el hombre. «El que Dios se comunique es consecuencia de su voluntad libre y es su primera acción fundante» (L. Köhler, *TheolAT*, [4]1966, 42 s). Pero Yahvé no se da a conocer a cualquier individuo particular por motivos fútiles. El no es un Dios privado. *La historia de su pueblo elegido* es el lugar de su revelación y la comunicación del misterio de su persona. De esto hablan los salmos históricos que se refieren a los inicios y acontecimientos fundamentales de la existencia de Israel; y de esto hablan también los «cantos de plegaria del pueblo» (vol. 2, intr. al cap. 6, 2a), que se refieren a la historia del pueblo de Dios de dos maneras: aludiendo a la situación de apuro y opresión del momento presente y —en retrospectiva— haciendo mención de las acciones históricas fundamentales de Yahvé. El Dios de Israel se ha revelado en la historia de sus acciones. En estos acontecimientos ha intervenido de manera exclusiva y decidida a favor de su pueblo. En el antiguo testamento, la historia es lo que es y lo que testifica gracias al sujeto que actúa en ella. En los salmos, Israel se confiesa fundada indefectiblemente sobre las grandes acciones *de Yahvé*. Y en todos estos testimonios de la historia no existe la menor duda de que el pueblo de Dios no depende de sí mismo, de su fe, de su éxito, sino única y exclusivamente de Yahvé.

«Para el hombre del antiguo testamento, la historia es el pentagrama conceptual de la fe» (J. L. Seeligmann, ThZ 19 [1963] 385). ¿En qué sentido vale esta afirmación? Los salmos no se expresan en una forma *racional;* en ellos, Israel recuerda todo lo que Yahvé ha hecho y lo que ha sustentado y determinado la vida y el ser del pueblo de Dios. De manera especial en los cantos de oración de la comunidad nacional, la «retrospectiva» a la historia fundante tiene una estructura *memorial*. Israel «recuerda» las grandes acciones de Yahvé que están

presentes en este recuerdo. La historia de Dios es el fundamento referencial de la fe, la base de la existencia presente sobre la que se asienta el pueblo de Dios. Pero en todo esto no se trata de «historia» en cuanto tal, sino de la historia *de Dios, de Yahvé* en la historia de sus acciones. La apoteosis teológica de «historia» es una empresa extraordinariamente osada de la ciencia veterotestamentaria en la que, frecuentemente, se pone de relieve la singularidad de su objeto con una especie de cifra mágica. Los cantos de oración de la comunidad nacional apelan, contemplando la historia fundante de Israel, a la fidelidad de Yahvé a la salvación y a la acción, no a una repetición de la historia.

En cada uno de los salmos habrá que preguntar si, y en qué medida, el recurso que los salmos hacen a la historia fundante de Israel encierra una referencia al *Pentateuco*. Ya de entrada podemos afirmar, no obstante, que no siempre podremos lograr una respuesta unívoca ya que permanecerá abierto el interrogante de si las afirmaciones o expresiones históricas de un salmo recurren al Pentateuco «canónico» o se trata, más bien, de un conocimiento de *tradiciones* que habrían entrado en el Pentateuco con posterioridad. Vista la situación desde este punto de mira, algunas hipótesis tienen que ser revisadas. Esta afirmación vale, de manera especial, para el estudio de F. N. Jasper, *Early Israelite traditions and the Psalter:* VT 17 (1967) 50-59. Jasper opina que se refieren al Pentateuco los siguientes salmos: Sal 44; 47; 60; 68; 77; 78; 80; 81; 99; 105; 106; 108; 114; 135; 136. Para estos salmos, cf. los volúmenes de comentarios.

Por lo que se refiere a los salmos tenemos que preguntar concretamente de dónde han sacado los cantores y orantes todo lo que contienen, lo que escribieron sobre la confesión y testimonio de su alabanza a Dios, de su agradecimiento, de su consuelo, de su seguridad, también de su grito de auxilio, de su desesperación y esperanza. ¿De dónde sacaron el conocimiento que tienen acerca de Dios, de sí mismos, de la creación, del mundo y de los pueblos y, especialmente, la relación de Yahvé con ellos y la de éstos con él? La respuesta será siempre: de la historia de Dios con su pueblo. «Desde un principio, Israel se encontró inmerso por Dios en una historia. Más aún: se encontró incautado por Dios de tal manera que todos los intentos de escapar de esta incautación, ciertamente numerosos, fueron valdíos. Esta historia no fue un decurso mudo, anónimo, fatal, sino que Dios se aproximó en su palabra a esta historia de Israel; se aproximó personalmente, interpeló a Israel y lo convirtió en su interlocutor» (G. von Rad, *Gottes Wirken in Israel*, 1974, 95).

Si alguien sospechara que Israel se sobrevaloró en híbrida arrogancia religiosa, debería tener presente el hecho y en qué medida se

afirma una y otra vez que la palabra de Yahvé se dirige también contra Israel constantemente y que la historia de Dios *con* su pueblo fue también una historia *contra* su autorrealización religiosa y política. La suma de esta experiencia y conocimiento aparece en Sal 78 y se perfila en la mayoría de los «salmos de historia». En ellos termina toda *καύχημα* (jactancia) y resuena la glorificación de la fidelidad de Yahvé que rompió toda resistencia y voluntad contraria, toda caída y desobediencia a fin de introducir a su pueblo en su destino auténtico, el de ser pueblo de *Yahvé*, primogénito entre las naciones, portador de todas las promesas, camino y portón de la venida de Dios al mundo (Sal 24).

Tratando de la *peculiaridad de Israel y de su historia* deberemos pensar en lo que escribió J. G. Herder: «Este pueblo no tenía que ser una obra de arte, el ideal de la tierra en producciones bellas, un pueblo de gentiles, el ideal de la fuerza humana, un pueblo político, el modelo de la utilización del ciudadano para el bien común (para tales casos habría que buscar otros modelos). Israel tenía que ser pueblo de Dios, es decir, imagen y figura de la relación de Dios con el hombre y de éste con Yahvé, el único, el Dios de los dioses». «La adoración de *un* Dios, Creador, Padre de los hombres, la afirmación de su influencia en todo, su inmediata actuación en la insignificancia de la preocupación, de la esperanza, de la necesidad de los hombres; demostrar lo cerca que él se encuentra de cada uno de nuestros suspiros, de nuestras oraciones, de nuestros errores, de nuestros olvidos de él, a pesar de que es clemente y perdonador; poner de manifiesto su voluntad de convertir el mal en bien tan pronto como alguien está dispuesto a recibir este bien y a dejarse revestir con un ropaje mejor por el cielo; cuán profundamente el hombre permanece siempre bajo Dios, bajo sus objetivos, promesas y mandamientos humanos... y hacia dónde apuntan realmente estos planes de Dios: esto, amigo mío, y muchas cosas más en el lazo de esta relación es espíritu y objetivo de esta historia y de estos escritos» (J. G. Herder, *Briefe, das Studium der Theologie betreffend*, 1780/81, 12. carta).

Las perspectivas históricas diseñadas en los salmos ponen claramente de manifiesto que Israel no fue el pueblo piadoso, obediente y seguidor constante de Yahvé. Este pueblo siempre se mantuvo abierto a la tentación de servir a otros dioses y poderes al tiempo que daba culto a Yahvé. Los israelitas se olvidaron de su Dios con excesiva facilidad, fueron *infieles e impíos* como sus padres (Sal 78, 57). La sordera y desobediencia de Israel a la llamada de Yahvé (Sal 81, 12) es el resumen de la historia en la que se encendía la ira de Yahvé contra su pueblo (Sal 78, 21.31) y causa de juicios de rechazo (Sal 78, 59). La cruel situación de apuro en que Israel se encuentra constantemente en los cantos de oración del pueblo es reconocida como consecuencia de un camino de olvido y desobediencia. La conversión que acaece en estas oraciones, la apelación a la fidelidad de Dios y a su intervención inmerecida, así como el autoconocimiento llevado hasta la presente profundidad histórica ponen de manifiesto que cada generación se encontró ante los mismos objetivos, siempre nuevos, de *convertirse en Israel* y entenderse como Israel (cf. G. von Rad, *TeolAT* [5]I 164).

Todos estos salmos dicen con meridiana claridad que «Israel» no era algo dado de una vez por todas, un dato histórico, sino algo recibido de Yahvé y que iba haciéndose ante él. Así como la elección de Yahvé era una acción creadora que demostraba la libre soberanía de Dios, de igual manera la historia de Israel estuvo y está pendiente de la intervención y actuación de Dios que crea y hace posibles nuevos pasos y perspectivas. Por consiguiente, el que los presupuestos de la existencia y del camino del pueblo de Dios toquen el tema «creación» es uno de los misterios más profundos de la historia de Israel. Este hecho aparece claramente manifestado en la confesión: «Nuestro auxilio está en el nombre de Yahvé que hizo cielo y tierra» (Sal 124, 8; 121, 2; 115, 15).

De ahí que tengamos que entrar, una vez más, ahora desde el horizonte de la «historia», en la teología de la creación tal como se expresa en los salmos.

En numerosos himnos y salmos de historia del salterio, la recitación y ensalzamiento de las *acciones realizadas por Yahvé en la creación y en la historia* aparecen inmediatamente unidas. Como ejemplo más impresionante mencionaremos tan sólo el Sal 136. Ahora bien, esta simultaneidad es una *concatenación* sugerida por el Pentateuco, por sus fuentes y tradiciones preliterarias. Se considera la creación como una obra histórica de Yavhé, como la acción primera, fundamental, mediante la cual se creó el espacio para la actuación divina, para la elección y la alianza, la conducción y el diálogo, la venida de Yahvé a las naciones, objetivo último, pero primordial, en el plano de la intencionalidad. Hay algo completamente seguro en los salmos: «Ahora bien, si la historia de la creación se halla en el tiempo, entonces deja de ser para siempre un mito, una revelación atemporal que tiene lugar en el movimiento cíclico de la naturaleza» (G. von Rad, *TeolAT*[5]I 188).

Teológicamente es de gran importancia el que Israel relacionara la creación con la historia de la elección y de la alianza. Así, Dios creador es quien actúa en la historia de su pueblo y la historia se sustenta y sostiene sobre el presupuesto y la presencia del misterio y maravilla de la creación. Pero estas primeras comprobaciones requieren una nueva clarificación y estudio más detallado.

Israel reconoció a *Yahvé* como creador no en las irradiaciones numinosas de la naturaleza o en mitos cosmogónicos, sino únicamente en su autocomunicación y en la autopresentación de su nombre así como en la historia de su palabra y de su acción. «¡Oh Yahvé, Señor nuestro, qué glorioso es tu nombre por toda la tierra!» (Sal 8, 2). «Norte y mediodía tu creaste, el Tabor y el Hermón ensalzan *tu nombre*» (Sal 89, 13). El Dios creador confesado y exaltado en el

antiguo testamento, y de manera especial en el salterio, no es un ser supremo cualquiera, sino el *Señor de la historia de Israel:* Yahvé que se reveló y dio a conocer en la historia de sus acciones y de sus autocomunicaciones. Al encontrarse con los mitos cosmogónicos del entorno religioso, Israel experimentó el poder creador de su Dios en dimensión universal después de haber vivido de forma particular este poder creador en la elección y liberación. Pero este descubrimiento y experiencia universal se llevó a cabo en duras luchas y confrontaciones con las opiniones vigentes de los poderes cosmogónicos del mundo del oriente antiguo. Estas confrontaciones tuvieron lugar en una forma reflejada en Sal 89 de manera impresionante. Las afirmaciones de este salmo referidas a la creación son polémicas, de confesión y doxológicas. Pero en él detectamos claramente una concepción soteriológica de la creación, es decir, una unión de la actuación creadora y salvadora de Yahvé. Sal 89 pretende cantar las «demostraciones de la gracia de Yahvé» (Sal 89, 2). De esta manera se pone de manifiesto que la «interpretación soteriológica de la creación», la concatenación de la creación con la historia de la salvación (y viceversa) no fue un hallazgo y peculiaridad del mensaje del Deuteroisaías (Is 40-55). Cf. G. von Rad, *TeolAT*[5]I 187. Idéntica es la situación presente en Sal 74, 12-17.

Si nos preguntamos cómo llegó Israel a confesar en el himno: «De Yahvé es la tierra y cuanto hay en ella, el orbe y los que en él habitan» (Sal 24, 1 s), tendremos que arrancar otra vez del acontecimiento particular de la promesa y donación de la tierra en la que Israel experimentó el derecho de propiedad de Yahvé en la «tierra de Canaán» (Sal 105, 44; 135, 12). La *panorámica universal* de la teología de la creación se sustenta en la historia particular de Israel en su tierra, la tierra de Yahvé.

En la historia de las acciones de Yahvé, Israel había experimentado la absoluta e incuestionable *soberanía de Dios*, no comprometida en proceso alguno. La superioridad de Yahvé en toda su actuación, su «omnicausalidad» debía reflejarse en la teología de la creación. El antiguo testamento no conoce especulación teogónica alguna que preceda al acto de creación. «Antes de que los montes fueran engendrados, antes de que nacieran tierra y orbe, desde siempre hasta siempre tú eres Dios» (Sal 90, 2). Aunque en esta afirmación se perciben ecos de la concepción mitológica de la fuerza engendradora de la «madre tierra» (cf. Job 38, 4 s), sin embargo es nítido el testimonio de la preexistencia del Creador en la era anterior a la creación. Dios es anterior al mundo. El mundo no es eterno, Dios sí. La temporalidad es el rasgo fundamental de la «figura de este mundo»; historia es su comienzo y decurso.

El antiguo testamento desconoce una *creatio ex nihilo* explícita. Tampoco en los salmos encontramos esta manera de hablar a pesar de que el concepto ברא, como ya se dijo, encierra la alusión implícita a una «creación de la nada» (Sal 89, 13.48; 104, 30; 148, 5). Parecería más adecuado hablar de una *creatio contra nihilum* si entendemos por *nihil* el caos abismal, el poder caótico. *Yahvé supera los primigenios poderes enemigos* (cf. Sal 89; 93). Con todo, es notable, y explicable únicamente desde la historia de las acciones de Yahvé, que, al contrario de lo que sucede en las mitologías del entorno, no se trata de una pelea, de una lucha dura de la que Yahvé emergería como «héroe» y cosmocrator real. Como en la historia de sus acciones salvíficas liberadoras, la superación de los enemigos de Yahvé es un acontecimiento soberano, completamente concluido, al que se mira en retrospectiva (Sal 89, 11 s). «Desde el principio tu trono está fijado, desde siempre existes tú, Yahvé» (Sal 93, 2). Para el tema «enemigo», cf. cap. 5.

Lo dicho hasta ahora sobre la relación entre historia y creación choca con el desacuerdo que C. Westermann ha formulado en su comentario del Génesis (BK I/1). Comenzaremos por la tesis de que el lenguaje de las acciones salvadoras de Dios no puede aplicarse sin más a la creación de Dios. Y dice el mencionado autor: «El antiguo testamento no habla de una fe en el Creador; aquí no existe algo que podríamos llamar "fe en la creación". Tampoco podemos unir, sin más, el concepto revelación con la creación de Dios. No podría hablarse aquí de una "revelación de la creación". Porque la creación no apunta a un darse a conocer de Dios, de manera que Dios pudiera ser reconocido por su creación *(revelatio generalis)*» (*o. c.*, 240). Y en otro lugar dice C. Westermann: los hombres del antiguo testamento «no tenían necesidad de creer que el mundo fue creado por Dios porque esto era un presupuesto de su pensamiento» (*o. c.*, 59). Estas explicaciones contienen y dan pie a una serie de equívocos ya que se ha tomado una posición polémica en tres aspectos:

1) contra la interpretación soteriológica de la creación o contra la relación entre historia de salvación y creación;
2) contra una «fe en la creación» dogmática;
3) contra un motivo de fe que se inserta en la temática veterotestamentaria de la creación.

Sea cual fuere el juicio que merezca cada uno de los puntos señalados, tendremos que partir del hecho de que, en el antiguo testamento, y de manera especial en los salmos, no podría hablarse de Yahvé como creador ni podría reconocerse a este Creador a no ser que él mismo se hubiera comunicado a sí mismo, hubiera comunicado su nombre, la forma y manera de su actuación, la fuerza de su palabra

y la soberanía de su ser en el *encuentro con Israel* y, por consiguiente, en la *historia de sus acciones*. Esta autocomunicación y conocimiento de Yahvé es el *initium* y *proprium* de toda locución acerca del Creador. Y de esta autocomunicación y conocimiento crece la lucha por la reivindicación y la soberanía de Yahvé como creador del cielo y de la tierra. A la vista de este hecho es totalmente equivocada la afirmación de que los hombres del antiguo testamente no tenían necesidad de creer que el mundo había sido creado por Dios porque esto era un presupuesto de su pensamiento. Estatuir tales «presupuestos del pensamiento» en los salmos sería una suposición que iría contra el sentido de la mayoría de las expresiones. Por el contrario, el que las maravillas realizadas en la historia y los milagros de la creación aparezcan en un contexto directo (Sal 136) da a entender que la fe en el poder y el derecho de Yahvé configuran y determinan con igual intensidad los temas «creación» e «historia».

Finalmente, la fe *en Yahvé* como creador era discutida con acaloramiento. Israel se vio expuesto a otras, extrañas, pretensiones de diseños cosmogónicos y de mitológicas expresiones sobre soberanía del mundo. Las intenciones polémicas, de confesión y doxológicas reconocibles en los salmos israelitas de creación (cf. *supra)*, no sólo tienen algo que ver, sino mucho, con lo que se llama «fe», concretamente *fe en Yahvé*, que no es sólo (particularmente) el Dios de Israel, sino (universalmente) el Señor y Creador del cielo y de la tierra, a quien, por consiguiente, pertenece el mundo y es el único detentador del poder y del derecho en este mundo. Jamás estos hechos se convirtieron en presupuesto evidente del pensamiento veterotestamentario. Comparado con las dimensiones de grandes imperios de las naciones vétero-orientales y con sus cosmogonías, la afirmación de que el *nombre de Yahvé*, el Dios de Israel, resplandece glorioso por toda la tierra (Sal 8, 2) debía de resultar completamente ridículo.

Pero tiene razón C. Westermann cuando dice que, en el antiguo testamento, no existe una «fe en la creación» ni una *revelatio generalis*. Ni la creación como acto anónimo ni la creación como existente es objeto de la fe, precisamente porque no se comunica la «creación» en cuanto tal. Pero sí se da testimonio de *Yahvé* como creador y señor del mundo; y Yahvé como creador y señor del mundo es «objeto» de la fe, de la alabanza, de la exaltación y de la confianza. Precisamente porque la creación no apunta a un darse Dios a conocer, aspecto perfectamente captado por C. Westermann, la autocomunicación de Yahvé en la historia de sus acciones liberadoras y redentoras es la condición previa y el medio del conocimiento y de la alabanza del Dios creador. Que «el lenguaje» sea tan variado de un pasaje a otro se debe únicamente a la recepción de *materiales extranjeros* en el ámbito

de la temática de la creación, materiales considerablemente diferentes de las tradiciones israelitas de las grandes acciones de Yahvé. Pero se recibieron estos materiales extraños para aplicarlos *a Yahvé*, no a la categoría «creación» considerada como entidad independiente que hubiera podido formar una condición previa evidente del pensamiento. En el comentario de Gén 1 y Gén 2, C. Westermann se aisló con excesiva profundidad en marañas textuales que le impidieron ver y apreciar el contexto interno y externo de creación e historia. En los salmos queda completamente excluida la posibilidad de proceder de esa manera.

También H. H. Schmid dirige sus ataques contra la «prevalencia objetiva de la primaria y central fe de la salvación frente a la secundaria fe de la creación» (H. H. Schmid, *Schöpfung, Gerechtigkeit und Heil:* ZThK 70 [1973] 2). Recurre a un «orden de creación» original, entendido fundamentalmente como salvífico y permite reconocer tendencias —también en su libro *Gerechtigkeit als Weltordnung*, 1968— que tienen su contrapunto en el ámbito de la dogmática en la teología de E. Brunner. Pero en los salmos no encuentran justificación frases como la siguiente: «La historia se entiende como realización de la creación e instauración de un orden de creación» (ZThK 70 [1973] 9).

Si partimos de nuevo de que creación significa, en el antiguo testamento, *desdivinización* y *desdemonización* radical del mundo, también es reconocible a este respecto el momento antagónico que convoca a la fe y a la confianza. Bajo la ilimitada soberanía de Yahvé que se puso de manifiesto en la historia de sus acciones, el acontecimiento bíblico de la creación es una *mundanización del mundo*. La mundanidad del mundo testimoniada en los salmos sólo puede entenderse desde el contexto mundano, vuelto al mundo, de la historia. No queda aquí resto numinoso alguno, ninguna isla sacra. Sal 104 es un testimonio iluminador porque también la divinidad solar que reina en el modelo egipcio se ha difuminado como dios. Sólo *el ser señor* de *Yahvé* en soberanía y libertad es capaz de iluminar la realidad de la creación tal como es testimoniada en el antiguo testamento y también en los salmos. Pero esto significa que sólo el encuentro con Yahvé, el Señor, en la historia de sus acciones, podía constituir el presupuesto sustentador y determinante de la presentación bíblica de la creación. Yahvé ni pertenece al mundo ni se ubica en un contexto de ser que comprenda al mundo y a él. Precisamente por esa razón el mundo es mundo. Por eso, creación en sentido bíblico significa no poseer por sus propias condiciones existenciales un ser y un devenir vivos. El mundo, cielo y tierra, recibe su fijeza únicamente de la incomparable acción creadora y conservadora de Yahvé (Sal 65, 7; 78, 69). Que la creación es gracia, que, en ella, el creador da y reparte alimentos como un padre de familia (Sal 104, 27 s; 145, 15 s), significa que nadie goza de un derecho, de una prerrogativa.

Nos queda por afirmar que el creador del cielo y de la tierra, a quien cielo y tierra pertenecen, el Señor de todas las criaturas, es el *Señor y rey de Israel*. La salvación y el auxilio de Israel están en el nombre de Yahvé, que hizo cielo y tierra (Sal 124, 8; 121, 2). Toda la capacidad creadora de este Dios está volcada sobre su pueblo. Esta visión de las cosas, que ciertamente remite al Deuteroisaías, pero que, como anteriormente se indicó, no aparece ni se impone en Is 40-55 por primera vez, califica en profundidad y explícitamente el reinado histórico de Yahvé y de modo semejante a como —implícitamente— debe presuponerse ya en las afirmaciones más antiguas.

De esta manera, hay que suponer un movimiento recíproco entre los campos temáticos «creación» e «historia». Porque es *el mismo* Dios el que libera a Israel y el creador de cielo y tierra. Ninguna exégesis que se centre en la tradición y en los temas puede pasar por alto este factum, eliminarlo o menospreciarlo. Los salmos son tajantes a este respecto y ponen de manifiesto cómo las tradiciones y los temas eran paralelos y se presentaban unificados.

La actuación histórica de Yahvé se presenta de manera clara en la situación de los *cantos de plegaria de la comunidad nacional*. La nueva situación en la que se encuentra Israel es de índole distinta y aparece en estos cantos de oración. Sal 60 mira al derrumbamiento del pueblo de Dios en una catástrofe bélica y entiende esta hecatombe como rechazo (Sal 60, 3 ss). También en Sal 74 se habla de la destrucción causada por los enemigos, pero incluso el עם נבל (Sal 74, 18) coopera con los poderes enemigos en Israel. La situación creada como consecuencia de estos hechos es considerada como padecimiento del abandono y rechazo de Dios (Sal 74, 1). Sal 79 habla del desprecio y vergüenza del lugar de la presencia de Yahvé y de la muerte de los «siervos de Dios». La comunidad que alza su voz entonando Sal 137 se reúne, lamentando y suplicando, junto a las «corrientes de Babilonia»; se encuentra, pues, en el exilio.

Pero también causas internas pueden haber ocasionado la situación apurada del pueblo de Dios. Sal 94, 3 ss se lamenta de la corrupción de toda la vida jurídica en Israel. En consecuencia, la situación de apuro de la que emergen los cantos de oración de la comunidad nacional son de naturaleza muy diversa y se hablará detalladamente de todas ellas en el comentario de cada uno de los salmos.

Y surge inmediatamente la pregunta: *¿por qué* se amontonaron los padecimientos, las destrucciones, las catástrofes y la corrupción sobre Israel? Mientras que el reconocimiento de la culpa y la confesión de los pecados de Israel son tema frecuente en los cantos de oración de la comunidad nacional, el Sal 44 —de ningún modo «impenitente»— se

construye sobre la base de que la comunidad nacional permaneció fiel constantemente ante Yahvé, alabándole y dándole gracias (Sal 44, 5 ss); ella vivió en ברית fiel (Sal 44, 18). Por esta razón llovieron las enemistades y el desprecio sobre la comunidad, a causa de su unión con Yahvé. En Sal 83 tenemos una situación que es valorada de la misma manera: los pueblos enemigos quieren hacer desaparecer a Israel para, de este manera, borrar al testigo de la volundad de dominio y de salvación de Yahvé. La conjura de esas naciones se dirige, en último término, contra el mismo Yahvé. También en Sal 79, 12 se dice que Yahvé mismo fue insultado y despreciado, su honor mancillado. Sal 129 traza un cuadro sombrío: desde sus mismos comienzos, la historia de Israel se desarrolló bajo el signo del sufrimiento y constreñimiento. «Frecuentemente me asediaron desde los días de mi juventud» (Sal 129, 1).

Pero esta historia de los padecimientos de Israel no se ha producido por circunstancias fatales, ni se encuentra bajo el signo de una tragedia histórico-política. Por el contrario, es el odio de los pueblos enemigos contra el pueblo de la presencia y autoapertura de Dios el que tuvo que soportar y aguantar Israel.

Pero estos aspectos no excluyen que, en otros pasajes y encontextos distintos, sea reconocida la *culpa de Israel* ante Yahvé.

Se ha aludido ya a la *retrospectiva* de los cantos de oración de la comunidad. Ahora tenemos que ver con mayor detalle cómo se presenta en concreto esta retrospectiva sobre los comienzos y fundamentos de Israel. Es característica la mirada retrospectiva a las grandes, fundamentales acciones de Yahvé en Sal 80, 9 ss; Yahvé sacó a su pueblo de Egipto y le dio la tierra prometida. La comunidad orante se sabe, en Sal 44, 2 ss, fundada sobre la gratuita acción salvífica de la donación de la tierra. Y la actualización de las acciones y normas salvíficas de Yahvé que fundaron el pueblo de Dios despierta constantemente la *confianza en Yahvé* (Sal 60, 8 ss). Existe la plena seguridad de que él intervendrá, salvará y auxiliará así como, en el pasado, se manifestó como Dios salvador y auxiliador. Desde el padecimiento del abandono y rechazo de Dios, la comunidad se refiere a la eficacia de las acciones salvíficas creadoras de Yahvé en el hoy: «Acuérdate de la comunidad que de antiguo adquiriste, la que tú rescataste, tribu de tu heredad» (Sal 74, 2). En el canto de oración se subraya la santidad de todos los caminos de Dios (Sal 77, 14). Y este confesar la santidad de la actuación de Dios no nace de la conciencia de la distancia respecto del *Deus absconditus*, sino del encuentro en el recuerdo con las maravillas y obras del *Deus revelatus*. Digna de ser tenida en cuenta es la alusión al reino y a la proximidad de Dios «sin huellas» (Sal 77, 20), sin ninguna prueba sorprendente de su venida y de su aparición. Todas las maravillas creadoras del Dios de Israel llevan el sello de lo escondido (Sal 77, 17 ss).

Con todo, no podemos generalizar este aspecto que alcanza una profundidad insospechada. En la situación de apuro, Sal 74, 20 apela a la fidelidad de Yahvé a la alianza, a su ברית. La contemplación se dirige también a las perfecciones de poder del Dios de Israel que «reina sobre los querubines» (Sal 80). Con ello se suplica la manifestación e intervención del *Deus praesens*. En Sal 137, 1.5 la mirada retrospectiva se dirige a Sión, a Jerusalén, el lugar de la presencia de Dios y de la comunidad que celebra a aquel de quien los exiliados se encuentran tan lejos.

De la confianza adquirida en la mirada retrospectiva ascienden las *súplicas* y *oraciones* en las que se invoca y suplica a Yahvé que intervenga de nuevo ahora en favor de su pueblo golpeado y destruido (Sal 74, 2). Es significativa la invocación: «¡Cambia, Yahvé, nuestra suerte!» (Sal 126, 4). Sal 80 suplica no sólo la aparición y manifestación del Dios de Israel, sino también una restauración completa (Sal *80, 4.8.20)*.

En este contexto adquiere una significación especial la *petición de venganza* (Sal 79, 10 ss; 83, 10 ss; 137, 8 s). Sería una manera de pensar ligera, motivada emocionalmente, calificar las ansias de venganza en los salmos de típicamente veterotestamentarias, de irreligiosas, de acristianas y de manifestaciones dignas de desprecio.

Primero habrá que tener en cuenta que la petición de venganza nace del hecho siguiente: Yahvé mismo fue ridiculizado, su honra fue mancillada (Sal 79, 12). Acto seguido deberemos considerar que Israel no se presta a llevar a cabo la venganza, sino que se pide y suplica a Yahvé que él ejerza la venganza (Dt 32, 35; Rom 12, 19). La venganza que espera Israel es el juicio de *Dios como respuesta* al desprecio y a la impiedad de los pueblos enemigos. Se invoca a Yahvé para que éste no permita las maquinaciones de los enemigos, para que éstas no queden sin recibir su merecido. Se espera la *manifestación del poder de Yahvé* en el mundo de las naciones. Tanto el antiguo como el nuevo testamento comparten la seguridad de que esta demostración no tendrá lugar en un ámbito ideal de retribución, sino en la realidad de este mundo. Por eso resuena la petición de venganza y también del *juicio* de Dios a la vista de los tormentos y padecimientos insoportables del pueblo de Dios; y esta invocación se repite hasta en el Apocalipsis de Juan (6, 10). Sería equivocar completamente la verdad bíblica el pretender dar validez a una polaridad de amor y venganza.

La petición de venganza, tal como se escucha en los salmos, debe ser entendida únicamente como esperanza del pueblo de Dios oprimido de que Yahvé tenga a bien responder a la mofa y a la impiedad de

los pueblos enemigos en el juicio y demuestre su poder en el mundo de las naciones. En esta perspectiva es totalmente equivocado pretender una polarización y recurrir al amor neotestamentario.

El Sal 123 está motivado y marcado por expectativas totalmente diversas a las de venganza. La comunidad mira anhelante hacia el Dios auxiliador, superior al mundo. El rostro de la comunidad está vuelto hacia él en actitud de espera. Mira hacia él en espera paciente. «Nuestros ojos están fijos en Yahvé nuestro Dios hasta que él se apiade de nosotros» (Sal 123, 2). Esta *actitud de espera* es el lugar adecuado de la súplica: «¡Ten piedad de nosotros!» (Sal 123, 3). Los cantos de oración de la comunidad nacional de Israel tienen un común denominador: en todos ellos se suplica y espera constantemente la intervención compasiva de su Dios, la demostración de su clemencia. Y esta demostración de su clemencia es la otra cara de aquella demostración de poder, tal como se desea en la petición de venganza.

La oración de Sal 85 se sitúa entre el auxilio recibido y la *salvación futura, definitiva.* Cuando el pueblo de Dios experimenta la bondadosa intervención de Yahvé, dirige su mirada hacia la consumación venidera, hacia la transformación total de la imagen del mundo. Esto acaecerá cuando la majestad de Yahvé habite en la tierra (Sal 85, 10). Entonces sucederá: «Lealtad brotará de la tierra y de los cielos se asomará justicia» (Sal 85, 12). Entonces, la creación será consumada con la historia de Israel.

3. *La comunidad de culto*

La comunidad cultual se reúne en el lugar santo, en Jerusalén. «Peregrinar allí es una norma para Israel» (Sal 122, 4). Sobre los diversos rituales y actos del servicio divino en Sión trataremos en cap. 3. Ahora nos limitaremos a preguntar por el pueblo de Dios en la *figura de la comunidad de culto.* ¿Qué nombre se da a la comunidad de culto reunida en el lugar santo? ¿Con qué conceptos se la caracteriza? Partiremos del término hebreo קהל, que encierra el significado de «reunión», «comunidad». Al קהל־עם se llama קהל רב (Sal 107, 32; 22, 26; 35, 18; 40, 10 s). Se está pensando en la *gran reunión festiva* de la comunidad tal como sucedía en las tres grandes fiestas anuales que se celebraban en Jerusalén.

Esta comunidad festiva lleva el nombre de «Israel», utilizado preferentemente como denominación del pueblo presente en el culto (Sal 22, 4; 50, 7; 81, 9; 115, 9; 118, 2; 124, 1; 129, 1; 130, 7; 149, 2). Los בני ישראל (Sal 148, 14) pueden llamarse también בני ציון (Sal 149, 2) ya que se reúnen en Sión.

Sión como *lugar* de la presencia de Yahvé y como lugar del santuario es, al mismo tiempo, Sión como *comunidad* convocada y que alaba (Sal 97, 8; 147, 12). Es «Jacob» (Sal 14, 7; 53, 7), la descendencia de Abrahán o de Jacob (Sal 105, 6; 22, 24) que se ha reunido en Sión. Esta comunidad de culto es el pueblo de Dios presente ante Yahvé («mi pueblo», «tu pueblo»: Sal 3, 9; 28, 9; 29, 11; 33, 12; 50, 7; 79, 13; 80, 5; 81, 9 etc.): un עם עצום (Sal 35, 18) que alaba a Yahvé, le honra y suplica. Los miembros de este pueblo reciben los apelativos de «piadosos» (חסידים), «justos» (צדקים), «honrados» (ישרים), «siervos» (עבדים). La comunidad de culto es la קהל חסידים (Sal 149, 1). En esta comunidad de culto gobiernan los sacerdotes (Sal 132, 9.12); en ella se destaca de manera particular el rey (cf. cap. 4), acompañado por los altos dignatarios (Sal 68, 28). Los cantores y los músicos de cuerda entonan el canto de alabanza a Yahvé (Sal 68, 26). Los coros ensalzan a Yahvé (Sal 68, 27). Todos ellos representan a la comunidad de culto reunida en el lugar santo, cuya actuación expondremos detalladamente en el cap. 3.

A la קהל reunida en Sión corresponde la קהל קדשים en el mundo celeste (Sal 89, 6). En el cielo Dios es alabado por los poderes angélicos, sus servidores (Sal 103, 21) y por los seres *elohim* (Sal 29). En Sal 148 la comunidad celeste y la terrestre representan dos coros alternantes y la totalidad del mundo del cielo y de la tierra participa en la alabanza de Dios.

El Israel presente ante Yahvé es la *comunidad interpelada que escucha.* Resuena la llamada: «Escucha, pueblo mío, yo te hablo, Israel, yo alego contra ti» (Sal 50, 7; cf. también Sal 81, 9). En la comunidad reunida, Yahvé da a conocer «el poder de sus acciones» (Sal 111, 6) porque «de sus maravillas ha dejado un memorial» (Sal 111, 4). La קהל es la comunidad que escucha. En la espera de una audición declara un destacado (profético) locutor: «Quiero escuchar qué dice Dios. Pues habla Yahvé de paz para su pueblo, para sus amigos» (Sal 85, 9). Otro transmisor de la palabra de Yahvé a su comunidad designa el acto de audición con la frase: «Una lengua desconocida oigo» (Sal 81, 6). El *verbum alienum* en su nueva, aguda figura extraña, interpela a la comunidad. Pero el locutor autorizado ve también la escalofriante realidad de que Israel no escuchó la interpelación de Yahvé ni obedeció a su llamada (Sal 81, 12). Por eso, el mensaje a la comunidad de culto va acompañado del deseo —pronunciado por Dios en primera persona— urgente, casi en tono de conminación: «¡Ah!, si mi pueblo me escuchara, si Israel mis caminos siguiera!» (Sal 81, 14).

Israel reunido en el servicio divino en el lugar santo es la *comunidad que responde.* Ella se sabe pueblo del que Yahvé está cercano (Sal

148, 14). Por eso, después de cada una de las intervenciones de la palabra de Diós tiene lugar תפלת עמך: la oración del pueblo de Dios (Sal 80, 5). Sacerdotes y cantores invitan a Israel a dirigir la palabra a Yahvé, a formular su confesión (Sal 118, 2; 124, 1; 129, 1).

Aludamos a las explicaciones de este bosquejo teológico en los «cantos de oración de la comunidad nacional».

El Israel que se presenta ante Yahvé en Sión es la *comunidad que alaba* y honra a Dios con alegría y júbilo. «Regocíjese Israel en su Hacedor, los hijos de Sión exulten en su Rey» (Sal 149, 2). La alegría y el júbilo resuenan en las reuniones del pueblo de Dios (Sal 48, 12; 97, 8). Aquí vale la afirmación: «Dichoso el pueblo que la aclamación conoce, a la luz de tu rostro, oh Yahvé, camina» (Sal 89, 16). De «clamor de júbilo y salvación en la tienda de los justos» habla Sal 118, 15. La alegría y el júbilo acompañan la alabanza de Dios. Los חסידים (Sal 30, 5), los צדקים (Sal 32, 11) son invitados a alabar. La alabanza de Dios tiene que resonar constantemente en la קהל חסידים (Sal 149, 1). El Israel reunido en Sión ante Yahvé recibe la invitación: «¡Celebra a Yahvé, Jerusalén, alaba a tu Dios, Sión!» (Sal 147, 12). Cuando la comunidad de culto se entrega completamente a la alabanza y la adoración de Yahvé, se encuentra en postura de total desprendimiento y cumple el destino que le fue asignado: el ser «pueblo de Yahvé» (Sal 79, 13; 95, 7; 100, 3). La alabanza de Dios es la alegría suprema, plenitud de la vida (Sal 63, 4 ss). Porque quienes alaban se encuentran «fuera de sí», les invade la dicha de la presencia de Dios. En la alabanza, la קהל anticipa la consumación de la creación: «Todo cuanto respira alabe a Yahvé» (150, 6). «La alabanza se convierte simplemente en el más elemental de los "signos de vida" Los himnos que la comunidad canta en acción de gracias fluyen ("burbujean") de generación en generación (Sal 145, 4 s). Para apreciar cómo la alabanza tiene en la vida su única situación vital *(Sitz im Leben)* basta notar que cuando el pueblo alaba a Yahvé se imaginaba frente a su trono, junto a la comunidad de los seres divinos; con ellos intercambiaba sus cantos» (G. von Rad, *TeolAT* [5]I 453). Alabanza no es solamente un «género» entre otros del salterio. La alabanza de Dios resuena en todos los salmos y brota *e profundis*, de lo profundo de la necesidad. El destino de Israel consiste en alabar a Dios porque en la alabanza resuena, al mismo tiempo, la confesión de que el pueblo de Dios se sabe «absolutamente dependiente» de su Dios y es consciente de que tanto su misma existencia como todo lo que ha recibido y recibe lo debe a la bondad creadora de Yahvé. De esta manera, la alabanza es la *respuesta auténtica de Israel.*

El *individuo particular salvado* de la situación apurada y del constreñimiento presenta *su acción de gracias* «en la gran comunidad».

Igualmente, cumple ante ella sus votos. El orante de Sal 22 aduce que Yahvé, «alabanza de Israel», salvó, en su situación apurada, a los padres que confiaron en él y gritaron hacia él pidiendo auxilio (Sal 22, 4 ss). De generación en generación, Yahvé fue contenido, «objeto» y compendio de la alabanza porque la תהלה del dador de gracias le fue ofrecida como תודה a él como liberador, como Dios salvador. En su situación de apuro y de abandono de Dios, el individuo particular se refiere al misterio testificado en la «gran comunidad» y a la maravilla de la fidelidad salvífica de Yahvé. El pronuncia la oración de la קהל. Una vez que le ha visitado la redención y el auxilio, comienza su alabanza-תודה con las palabras: «Anuncie yo tu nombre a mis hermanos, en medio de la asamblea te alabe» (Sal 22, 23; cf. Sal 22, 26; 35, 18; 40, 10 s; 107, 32). El testimonio agradecido de la ayuda y fidelidad salvífica de Yahvé se enmarca en la קהל. De esta manera, el orante y cantor agradecido pasa a engrosar la «nube de testigos» mencionada en Sal 22, 4 ss. También él glorifica la «alabanza de Israel», a Yahvé, que reina como santo (Sal 22, 4). La participación del individuo particular en el lenguaje de oración y alabanza de la קהל retrotrae a la comunidad cúltica. De esta manera, el individuo sintoniza con la alabanza de Israel. La liberación experimentada por él no se convierte en «tema cerrado», sino que pasa a ser exaltación *del nombre de Yahvé* (Sal 22, 23). De esta manera se cumple el voto de alabanza y de acción de gracias, formulado en el momento más agudo de la situación apurada: ante Yahvé, «ante todo su pueblo» (Sal 116, 14).

La comunidad de culto espera y suplica *bendición de Yahvé*. Una y otra vez hace acto de presencia la oración: «¡Venga tu bendición sobre tu pueblo!» (Sal 3, 9; 29, 11; 129, 8). «Salva a tu pueblo, bendice a tu heredad» (Sal 28, 9). «Bendícenos» (Sal 67, 2.7.8). ברכה es el estímulo complexivo de la vida y de la convivencia en el crecimiento, florecimiento, dicha, bienestar, éxito y prosperidad en las empresas. La bendición en el *ámbito cultual* se sitúa bajo el signo de la súplica, pero también del don experimentado y comunicado por medio del sacerdote. Aquí se aplica la frase de que «los sacerdotes transmiten la bendición de Yahvé, pero ellos no la regalan» (G. Wehmeier, *Der Segen im Alten Testament*, 1970, 147). Debemos relacionar esta explicación principalmente con Sal 118, 26; 128, 5; 134, 3.

Cuando se pregunta por la interpretación de la bendición en el salterio, hay que tener siempre presentes los *contextos histórico-religiosos.* «El antiguo testamento sabe que la bendición en su arranque no es específicamente yahvista. Para explicar este fenómeno utiliza un concepto que, por todas sus características, parece no tener coloración teológica alguna, sino que proviene del pensamiento animista y quiere dar a entender la fuerza de la multiplicación y del crecimiento. Pero la concepción indicada de poder presente en cosas, seres vivos y personas queda transformada desde sus raíces al ser relacionada con la

actuación del Dios que actúa en la historia de su pueblo» (G. Wehmeier, *Der Segen im Alten Testament*, 1970, 227). Por consiguiente, la bendición tiene que ser entendida como *consecuencia inmediata de la actuación divina*, pero justamente como consecuencia de *su* actuación, de su poder de bendición. La «omnicausalidad» de Yahvé es mantenida a salvo en su totalidad también y precisamente en lo que atañe a la presentación de la bendición. La que viene a Israel es la bendición de Yahvé (Sal 3, 9), no una anónima manifestación de fuerza. Sea quien fuera la persona que bendice en el antiguo testamento, ella es transmisora del poder de bendición *de Yahvé*. Ninguna persona puede dar la bendición, solamente Dios. Por esa razón, tampoco la bendición del sacerdote tiene entidad propia como proveniente del ministerio sacro, sino que es una función mediadora realizada para bien y con la autoridad de Yahvé.

En los salmos encontramos algo sorprendente: se habla de la *bendición de Yahvé* pero de manera que Yahvé es el receptor, el objeto, de la «bendición» humana. Así, por ejemplo: Sal 34 comienza diciendo: «Quiero bendecir a Yahvé en todo tiempo» (Sal 34, 2). Aquí como en otros pasajes de los salmos, ברך es un *concepto del alabar*. Pero ¿cuál es la significación concreta de este concepto? Siguiendo a F. Horst podríamos describir el contenido significativo de la siguiente manera: «Reconocer a alguien en su posición de poder y en su pretensión de grandeza en todas sus formas» (cf. F. Horst, *Segen und Segenshandlungen in der Bibel:* EvTh 7 [1947/48] 31 = *Gottes Recht:* ThB 12 [1961] 196).

Pero G. Wehmeier ha trazado con mayor agudeza el sentido e intención del concepto laudatorio בָּרֵךְ: «También cuando Dios es objeto, *brk* es, en primer lugar, término técnico. En el uso cotidiano, el verbo indica el empleo de la fórmula de alabanza conocida, en lenguaje litúrgico la recitación de determinadas oraciones de alabanza (que originariamente comenzaban con *bārūk jhwh)*. Partiendo de aquí recibe la significación general de «ensalzar», «agradecer», «alabar» (G. Wehmeier, *Der Segen im Alten Testament*, 1970, 171). Quien «bendice» a Yahvé, comienza su alabanza (implícita o explícitamente) con un בָּרוּךְ יהוה. En consecuencia, la «respuesta» de Israel no es en modo alguno —como se creyó frecuentemente poder interpretar el sentido del término בָּרֵךְ— un acrecentamiento del poder de Dios que podría ser inaugurado partiendo de la palabra laudatoria entendida mágicamente. Por eso, y atinadamente, F. Horst ha sostenido, contra *esta* manera de interpretar, que, a lo sumo, puede tratarse de un *reconocimiento* de un poder y alteza ilimitados ya existentes. Quien «bendice» a Yahvé, ensalza y glorifica su poder soberano.

En la reunión de la comunidad cultual se trata siempre de la *esperanza de Israel*. El pueblo reunido en el servicio divino escucha constantemente la invitación a esperar en Yahvé (Sal 115, 9; 130, 7; 131, 3 y otros). El piel hebreo קוה no puede ser equiparado, en cuanto a contenido de significación, con el término «esperar». En aquel se

encierran dos intenciones significativas que es preciso percibir al mismo tiempo:

1) קוה se aproxima —tanto en la sinonimia como en el sentido fundamental— a la significación de בטח. קוה quiere decir «confiar», con un aspecto semántico que se orienta hacia el futuro: confiar la suerte a Yahvé (Sal 37, 5). En este contexto, podemos decir que «esperanza» no es, en primer lugar, un estado de tensión hacia adelante, un deseo o la configuración de una meta que uno espera en tal situación de tensión. Como subraya Septuaginta con gran energía, es, ante todo, un estado de entrega y de confianza que, naturalmente, no se asienta sobre el vacío, sino que exige un interlotutor que llama a la confianza» (W. Zimmerli, *Der Mensch und seine Hoffnung im Alten Testament*, 1968, 18). El Israel que espera es el pueblo de Dios en entrega y confianza.

2) קוה se refiere igualmente a la dimensión del futuro y se aproxima —tanto en la sinonimia como en el sentido fundamental— a la significación de יחל. קוה quiere decir: *aguardar*, *esperar con impaciencia* (cf. Sal 130, 5 s; 131, 3). El Israel que espera mira esperanzado hacia la futura actuación divina. Pero hay un aspecto decisivo: «Según la fe veterotestamentaria, la esperanza sólo es legítima cuando Dios, en su actuación, regalo y promesa, permanece como el único Señor y si la persona espera su futuro únicamente del don gratuito de Dios» (W. Zimmerli, *o. c.*, 32).

Los himnos a Yahvé rey demuestran claramente que la esperanza de Israel, en último término, se orienta hacia una manifestación e implantación visible y palpable de la soberanía real de Yahvé sobre todo el mundo; demuestran, igualmente, que mira hacia una radical liberación y transformación de la situación actual e incluye a todos los pueblos en la salvación (cf. especialmente Sal 96 y Sal 98).

El «*nuevo canto*» tiene como contenido las nuevas, futuras, acciones y maravillas de Yahvé. Está lleno del *novum* que suscitará el Dios venidero (cf. Sal 96, 1; 98, 1; 149, 1). Esta es la fase final en la perspectiva de la esperanza de Israel que está referida, como confianza que se expresa siempre como presente, hacia los futuros pasos y trechos de la historia de Israel. De ahí que la comunidad de culto no está en un espacio alejado de la historia ni es desconocedor de ésta. La comunidad de culto es el *Israel de la historia de Dios*, de la que el antiguo testamento cuenta y narra en todas sus partes. Ella es el pueblo de Dios que se equipa en el servicio divino para andar su camino en el mundo de las naciones y no descarriarse. Pero es también el pueblo de Dios que es juzgado por Yahvé (Sal 50, 7) y restaurado de nuevo para no equivocar su destino y meta.

«resplandece» Yahvé, irradia su teofanía (Sal 50, 2), el auxilio llega para los oprimidos (Sal 14, 7; 20, 3; 53, 7), viene la bendición de Yahvé (Sal 128, 5; 134, 3). En Sión resuena el canto de alabanza de Israel (Sal 65, 2; 147, 12).

Como הר־יהוה, Sión es el *santo monte* de Yahvé (Sal 2, 6; 3, 5; 15, 1; 43, 3; 48, 2; 87, 1; 99, 9); el «recinto sagrado» (מקום קדשו Sal 24, 3) del Dios santo, lugar de su presencia y de su «santa morada» (Sal 68, 6; 76, 3). Sobre este «monte santo» se levanta el *templo* (היכל), la «casa de Yahvé» (בית־יהוה). El orante afirma en Sal 5, 8: «Entro en tu casa, en tu santo templo me prosterno...». La comunidad cultual se prosterna ante el templo, ora mirando hacia la «casa de Yahvé» (Sal 138, 2; cf. cap. 3, 3) porque en el templo, en la *zella* (דביר) está Yahvé presente, «habita», «reina». Por eso, en la oración, se elevan las manos «hacia la *zella* santa» (Sal 28, 2). Para ubicación y significación de דביר, cf. 1 Re 6, 5 ss; 7, 49; 8, 6.8 (M. Noth, BK IX/1, 95 ss). Templo y *zella* son *el santuario* (קדש). Allí imparte Yahvé su palabra (Sal 60, 8; 108, 8), de allí viene la asistencia y auxilio a los oprimidos y dolientes (Sal 20, 3). En el concepto de santuario tenemos que incluir *las puertas* del recinto sagrado (Sal 9, 15; 87, 2; 100, 4; 118, 19 s; 122, 2) y *los atrios* (Sal 84, 3.11; 92, 14; 96, 8; 100, 4). La comunidad de culto se reunía en los atrios y, durante los días festivos, los participantes en el culto entraban en el templo.

El santuario de Jerusalén, sobre el «monte Sión», fue, en el tiempo preisraelita, la «altura santa» de la primitiva población cananea, de los jebuseos. En el apartado 2 tendremos que hablar del hecho y manera en que las tradiciones cultuales de este santuario jebuseo penetraron en la teología de Sión del pueblo de Dios veterotestamentario. Ya en cap. 1, 2 se hizo alusión a esta temática. Pero ahora surge la pregunta acerca de cómo el santuario de Jerusalén adquirió su legitimación, de cómo el «monte Sión» se convirtió en santuario central al que tenían que peregrinar —según norma vinculante— las tribus de Israel (Sal 122, 4). Quien pretenda responder a esta pregunta, tendrá que inquirir acerca del camino y de la presencia del *arca de Yahvé*, aunque, sorprendentemente, en los salmos se hable muy poco de este santuario del antiguo Israel (Sal 132, 8). No obstante, hay que reflexionar sobre las concepciones relacionadas en el salterio con el santuario del arca (especialmente en Sal 24, 7 ss).

El primer templo constatable en los primeros tiempos de Israel estuvo en el *santuario de Silo*. En las tradiciones de Silo se testifica por primera vez que el arca de Yahvé estuvo en una «casa». El temor por la destrucción de este primer santuario repercute hasta muy avanzada la historia de Israel. De él encontramos ecos también en el salterio (Jer

7, 12 ss; 26, 9; Sal 78, 60). Así, pues, el «arca de Yahvé» estuvo en el templo de Silo.

Acerca del camino y significación de este sagrado objeto de culto se informa en una tradición que es considerada como *hieros logos* del jerosolimitano santuario del arca. Cf. L. Rost, *Die Überlieferung von den Thronnachfolge Davids:* BWANT III, 6 (1926) 4 ss = *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*, 1965, 119-253, 121 ss y O. Eissfeldt, *Silo und Jerusalem*, en *KlSchr* III, 1966, 417-425. La narración completa se extiende a lo largo de un tiempo cuyo *terminus a quo* coincide con el estacionamiento del arca en Silo y cuyo *terminus ad quem* coincide con la introducción del sagrado objeto de culto en Jerusalén. Pero también en 1 Sam 3, 1 ss tenemos alusiones al arca. Las fuentes nos ofrecen un cuadro relativamente claro. En Silo, el arca fue el signo de la presencia de Yahvé, a quien se tributaba la adoración y se dirigían las súplicas (1 Sam 1, 3.9 s). Del arca partió la misteriosa llamada y la palabra interpretada proféticamente (1 Sam 3, 3 ss). Porque el arca fue la sede del יהוה צבאות ישב הכרבים (1 Sam 4, 4; 2 Sam 6, 2). Cf. cap. 1, 1. Sobre el *sanctissimum* estaba presente, de manera invisible, el santo Dios con su כבוד (1 Sam 4, 21). Pero el arca no fue sólo el trono del *Deus praesens* venerado en el culto, sino que, además, fue utilizado como paladio de la «guerra santa» (1 Sam 4, 3). Se recibía el signo de la presencia de Yahvé con un clamor ensordecedor, con un תרועה (1 Sam 4, 5). Siempre que el arca aparecía ante la vista de los israelitas, estos eran presa de temor y de alegría (1 Sam 6, 13; 2 Sam 6, 9). Ante ella ofrecieron sacrificios y holocaustos (1 Sam 6, 14 s). Puede, no obstante, resumirse brevemente la historia y destino del arca: cuando los filisteos atacaron, el *sanctissimum* cayó en manos del ejército enemigo (1 Sam 4, 11). Fue colocada como botín en el templo dedicado a la divinidad Dagon. Pero también en la tierra de los filisteos exigía Yahvé su honra (1 Sam 6, 5). La narración del arca quiere testimoniar y subrayar enfáticamente que el Dios de Israel *siempre estuvo presente sobre el trono de Dios* y demostró su poder incluso en tierra enemiga. Los filisteos se vieron obligados a devolver el arca y ésta terminó en Bet-Semes (1 Sam 6, 12). Posteriormente fue llevada a Quiryat-Yearim (1 Sam 6, 21; Sal 132, 6). En 1 Sam 6, 7 s.14 s; 2 Sam 6, 3 ss podemos reconocer el ceremonial del traslado del objeto sagrado. En cambio, no resulta tan fácil reconocer el significado que se atribuye al rito. Probablemente se esperaba que Yahvé, en elección libre, indicara el camino a los animales de tiro y decidiría sobre el lugar de su morada. El «lugar elegido» fue revelado mediante un acto de elección divino designado en el ritual correspondiente.

Cuando David conquistó la ciudad jebusea de Jerusalén y la capital del Estado, propiedad real, se convirtió en metrópoli del doble

reino de Israel y de Judá, el rey se sintió obligado a construir un *santuario central para la totalidad del pueblo de Israel* una vez que se desmoronó el santuario de Silo. El rey suscitó un culto estatal.

El *hieros logos* de la narración del arca describe los acontecimientos fundamentales y determinantes del santuario de Jerusalén. El rey hizo que el arca fuera traída a Jerusalén por el abandono de Quiryat-Yearim (Sal 132, 5 ss). Este acontecimiento tuvo una importancia decisiva. Mediante la localización del arca en la ciudad de David, Jerusalén fue elevada al rango del lugar de culto central para los israelitas. De esta manera, tradiciones e instituciones del antiguo Israel penetraron en el santuario-Sión. Cf. M. Noth, *Jerusalen und die israelitische Tradition* en *GesStud:* ThB 6, ^{3}1966, 172-187 (ed. cast. en preparación. Salamanca). Jerusalén es considerada ahora como el *lugar elegido* (Sal 78, 68; 87, 2; 132, 13). El *hieros logos* de la narración del arca pretende poner claramente de manifiesto que la historia del culto de Jerusalén empalma con la última estación del arca en Silo. Indiscutiblemente, la narración del arca adquirió gran significación como *documento fundamental de la elección de Jerusalén.* Sirvió a los peregrinos como prueba de la dignidad y significación del nuevo santuario para todos los israelitas. Al mismo tiempo fue el espaldarazo para el nuevo orden según el cual las tribus peregrinarían, en adelante, al santuario de Sión (Sal 122, 4).

Tendremos que suponer que los sacerdotes repitieron innumerables veces el *hieros logos* de la *narración del arca* a los peregrinos y lo destacarían de forma demostrativa. Efectivamente, deberemos pensar que las dificultades serían grandes y numerosas al principio: David había traído por su cuenta el arca a la nueva metrópoli. Esta manera de actuar era, evidentemente, algo novedoso en el ámbito del derecho sacro. Tal vez podemos decir que el ceremonial mencionado en 2 Sam 6, 3 ss pretendía subrayar una libre elección del lugar realizada por Yahvé; quizás quería decir que sólo el Dios reinante en el arca había «elegido» Jerusalén (1 Sam 6, 7 ss; Sal 132, 13). Si tenemos presentes las conservadoras normas rituales vétero-israelitas y el derecho cultual, tal vez debamos afirmar que la alusión al mérito del rey por haber reparado el honor del arca tal vez carezca de significación importante.

No es aún el momento de preguntarnos por la *significación cúltica* de la fase final de la narración del arca en la que se cuenta la introducción en el santuario de Jerusalén. Nos ocuparemos de este tema más adelante (cap. 3, 3). Aquí importa tener en cuenta las tradiciones y contextos que fueron preservados mediante el trasalado del arca. Para el significado de יהוה צבאות ישב הכרבים remitiremos, una vez más, al cap. 1, 1. En Sal 24, 7 ss aparecen claramente las concepciones guerreras de Yahvé, el «héroe en la guerra», unidas con el arca. Por consiguiente, aunque el arca no aparece directamente mencionada más que en Sal 132, podemos suponer que la plétora de

antiguas tradiciones y concepciones entraron en Jerusalén con el acto testificado en 2 Sam 6. Más significativa que la recepción de las tradiciones locales de culto encontradas en el santuario jebuseo fue el empalme con las tradiciones e instituciones vétero-israelitas ligadas al arca. Jerusalén se convirtió en *santuario de Israel* y, por consiguiente, no en un lugar de culto que habría sido sometido a las nuevas prescripciones reales. Todo lo dicho hasta el presente depende de estos contextos y los confirma.

En Jerusalén «habita» y «reina sobre los querubines» el «pastor de Israel» (Sal 80, 2), al que se aplican los epítetos de «rey», «juez», «Dios supremo» y «creador», provenientes todos ellos de la tradición jebusea. Cf. cap. 1, 2. El reina en Sión (Sal 9, 12; 132, 13 s). Reina en el cielo (Sal 11, 4; 103, 19; 123, 1). Como se ha puesto de manifiesto en otras partes, ambas concepciones pueden darse juntas, no se excluyen respectivamente. En Sal 11, 4 se dice: «Yahvé en su templo santo, Yahvé, su trono está en los cielos».

Conviene que arranquemos de la siguiente afirmación: «El Dios que reina (de manera invisible) en este lugar hace saltar el marco del espacio. Difícilmente puede entenderse esto como signo de una concepción espiritualizada de Dios, sino que debemos relacionarla con una interpretación mítica del espacio, según la cual, en el templo (monte de Dios), en el lugar de la presencia de Dios, no estarían vigentes las categorías de lo terreno y celeste puesto que el santuario representa la totalidad del cosmos» (J. Maier, *Das altisraelitische Ladeheiligtum*, 1965, 66 s). «También Sal 24, 7-10 pone de manifiesto que, en el santuario, se transcienden las dimensiones del espacio. En este salmo se interpela a las puertas del templo y se les invita a que eleven sus cabezas, es decir, sus umbrales superiores para ofrecer espacio al Yahvé Sebaot que entra, al que los espacios terrenos no pueden contener». (M. Metzger, *Himmlische und irdische Wohnstatt Yahves*, en *Ugarit-Forschungen* 2, 1970, 145). También en Is 6, 1 ss se rompe el espacio cúbico y el mundo celeste se abre, en inmediata proximidad, sobre el trono de Yahvé en la tierra, que es, al mismo tiempo, altura, majestad supramundana y santidad. Pero lo realmente importante es que *Yahvé está presente.* Y allí donde él está presente, se abre el mundo celeste. Puede decirse también: «Unicamente los pies de Yahvé descansan en el templo sobre el arca. El "alto y majestuoso" trono de Dios sobre los querubines descuella sobre ellos hasta tocar las alturas celestes» (W. Zimmerli, BK XIII/2 a Ez 43, 7). Así Sal 132, 7 puede describir el arca como «escabel de sus pies».

Era norma en Israel que las tribus peregrinaran a Jerusalén (Sal 122, 4). La *peregrinación al santuario de Sión* tenía lugar en las tres grandes fiestas anuales. Tal peregrinación constituía el punto culmi-

nante en la vida de las familias. Una profunda nostalgia invadía al israelita, especialmente, cuando no podía llevar a cabo esta peregrinación (Sal 42, 3 ss).

Pero, en el mismo momento de comenzar el viaje de peregrinación se escuchaba: «¡Venid, subamos al monte de Yahvé, a la casa del Dios de Jacob...!» (Is 2, 3 s). «¡Oh, qué alegría cuando me dijeron: Vamos a la casa de Yahvé!» (Sal 122, 1). En pentagrama escatológico, Is 2, 2 ss describe la afluencia y reunión, tal como solía tener lugar inmediatamente antes de la llegada de los días festivos. Los peregrinos aceptaban gustosos todas las muchas incomodidades del camino. Tenían que atravesar regiones secas (Sal 84, 7), iban cargados con los animales destinados al sacrificio y con las ofrendas (Jer 41, 5). Pero el ritmo de sus corazones se aceleraba a medida que se aproximaban al lugar de la presencia del Dios vivo (Sal 84, 2.8). Sal 122 expone la impresión sentida por el orante en el momento de llegar al santuario: «Ya estamos, ya se posan nuestros pies en tus puertas, Jerusalén» (Sal 122, 2). A lo largo de todo el camino de peregrinación resonaban los cantos creados para tal eventualidad, pero, durante el camino y de manera especial al encontrarse ya cerca de las puertas de Jerusalén, se entonaban los «cantos a Sión» (cf. vol. 2, int. al cap. 6, 4). Podemos imaginarnos que cantos tales como Sal 46; 48; 76; 84; 122 tuvieron su *Sitz im Leben* en los contextos indicados. Pero el júbilo de los cantos de Sión retrocedía cuando los peregrinos pisaban Jerusalén. Las súplicas y deseos en favor de Sión ascendían ante Yahvé (Sal 122, 6 ss); podía oírse una oración de intercesión por el rey como señor del templo (Sal 84, 9 s).

A continuación comenzaba el culto festivo propiamente dicho. De él trataremos después que presentemos con algún detalle la temática de la peregrinación.

Tal vez la mejor manera de entender la relación de Israel y de las familias del pueblo de Dios con el santuario sea fijándonos en la *interpretación del tiempo*. Los días y semanas que no eran días de fiesta seguían el ritmo del trabajo, tal como aparece en el calendario agrícola de Gezer, pieza escrita en una pizarra de piedra calcárea, nacida, aproximadamente, hacia el año 1000 a. C. Este calendario comienza con octubre/noviembre, comienzo del año tan significativo para la división vétero-cananea del año:

Dos meses para la recogida (de los olivos),
dos meses para la siembra,
dos meses para la siembra tardía,
un mes para arrancar el lino,
un mes para la cosecha de la cebada,
un mes para la recolección de todo lo restante,

dos meses para la poda de los sarmientos,
un mes para la recolección de la fruta.

Cf. M. Lidzbarski, *Hanbuch der nordsemitischen Epigraphik*, 1898, 442, 1.6; Id., *Ephemeris für semitische Epigraphik* III, 1915; K. Galling, *Biblisches Reallexikon*, ^{2}1977, 3 s.

El calendario agrícola designa el orden natural del año, que estaba marcado por las grandes *fiestas de la recolección*, que Israel tomó y adornó con tradiciones y actos de culto propios, naturalmente sin excluir el momento de la celebración de la cosecha ni de la acción de gracias por ella (Sal 65, 10 ss; 67, 7 s). El tiempo del trabajo pasa volando bajo el cansancio y el lamento (Sal 90, 9 s). El sábado, que careció completamente de contenido cúltico en el antiguo Israel, tal vez fue la señal especial de que todo tiempo pertenece a Yahvé. Porque quien «santifica» el sábado absteniéndose de toda obra, devuelve a Yahvé lo que le pertenece solamente a él: el tiempo. Pero el sábado como «signo del tiempo» no fue capaz, ni con mucho, de adquirir la significación que alcanzó el culto festivo en el santuario respecto de la interpretación del tiempo. «Un día en tus atrios vale más que mil en casa» (Sal 84, 11). El tiempo pasado en el recinto sagrado, en la proximidad del Dios vivo, es, cualitativamente, otro tiempo nuevo. Es *otro* tiempo, comparado con los días y semanas pasados en casa. Es *tiempo lleno*. Por eso puede pronunciarse, en este contexto, la confesión siguiente: «Tu amor es mejor que la vida» (Sal 63, 4). La dicha y la alabanza de Dios en el santuario tienen una tendencia que empapa y llena toda la vida. «Quiero ensalzarte a lo largo de toda mi vida» (Sal 63, 5). «Bendeciré a Yahvé en todo tiempo, su alabanza estará siempre en mi boca» (Sal 34, 2). La afirmación «permaneceré en la casa de Yahvé mientras dure mi vida» (Sal 23, 6) no sólo es una confesión de levitas, sino la nostalgia y deseo de todos aquellos que han tenido la gracia de «degustar» y «ver» la salvación del lugar santo (Sal 34, 9). «Dichosos los que moran en tu casa, te alaban por siempre» (Sal 84, 5).

Sería completamente falso interpretar el fenómeno de la exaltación y éxtasis como fruto de la irradiación del recinto sagrado como tal. La *vida* elevada y elevante, plena y plenificante, que el israelita experimenta en el santuario es la vida que viene de Yahvé, de אל־חי. «En ti está la fuente de la vida, en tu luz contemplamos la luz» (Sal 36, 10). Este es un principio clave de la experiencia del culto de Israel. Vida plena no es una potencia mágicamente activa, sino repercusión de la *potestas* del *Deus praesens*, don de su clemencia, bendición y שלום recibidos de él. Esta relación personal con el Dios dador jamás será oscurecida o puesta en entredicho por tipo alguno de influencia ligada a las cosas. Santuario y templo se encuentran bajo el signo de la santidad en la medida en que son los lugares en que el Dios santo

testifica su presencia y su donación. Incluso cuando se detectan «huellas de piedad mágica» se trata más de rudimentos de formulación de origen extraño que de componentes importantes de la fe veterotestamentaria.

2. *La teología de Sión*

En los mismos salmos que se ocupan abundantemente del santuario de Sión o de la ciudad de Dios, Jerusalén, emerge una *teología de Sión* digna de ser tenida en cuenta. De manera especial se trata del grupo de formas de los cantos de Sión en los que encontramos elementos de este mundo conceptual acuñado. Cf. vol. 2. Int. cap. 6, 4; cf. también J. Jeremias, *Lade und Zion*, en *Probleme biblischer Theologie. G. von Rad zum 70. Geburtstag*, 1971, 183-198.

Concretamente en los Sal 46; 48; 76, el lector tropieza con concepciones tan sorprendentes como peculiares, con conceptos y descripciones en los que se glorifica o ensalza a Sión o Jerusalén. Según todos los datos geográficos, topográficos y demás detalles conocidos, estos elementos no pertenecieron originariamente al santuario de Israel; por el contrario, entraron de manera secundaria en el mundo del pueblo de Dios veterotestamentario, igual que los epítetos de Yahvé (cf. cap. 1, 2), y fueron aplicados a la ciudad santa. Todo esto sucedió, indiscutiblemente, en la época preisraelita (jebusea).

La ciencia veterotestamentaria no pudo caer en la cuenta, al principio, del problema que todo esto representaba. De ahí nacieron las explicaciones insuficientes. Así, H. Gunkel, por ejemplo, intentó interpretar los elementos extraños en Sal 46; 48 y 76 como «concepciones escatológicas»; en consecuencia, «escatologizó» la interpretación global de estos salmos.

Pero, en los últimos decenios, se puso de manifiesto con creciente claridad que los salmos apuntados, y también otros pasajes del salterio, contienen *tradiciones cultuales antiquísimas* que, en gran parte, habían experimentado, ya en el tiempo preisraelita, en el ámbito sirio-cananeo, una historia de la tradición cuyos detalles no podemos presentar de manera clara, así como tampoco sus fases de desarrollo.

Puesto que todavía hoy es completamente imposible captar la historia de la tradición de las concepciones y conceptos extraños aplicados a la ciudad divina de Jerusalén, la investigación y la presentación tendrán que orientarse, ante todo, a los temas principales. Podremos responder a esta pretensión tratando de encontrar paralelos histórico-religiosos y trazando líneas de conexión hipotéticas. Pero, en todo caso, actuaremos con suma cautela.

En Sal 48, 3 se nos ofrece la siguiente «descripción de la situación» de Jerusalén: הר־ציון ירכתי צפון. La indicación «topográfica» resulta completamente incomprensible desde la geografía de la tierra de Israel. Por consiguiente, tendremos que preguntar: ¿Qué significación encierra el hecho de que se llame al «monte Sión»: צפון, «*monte en el norte*?».

En el antiguo testamento, Is 14, 13 s puede ofrecernos una primera indicación. En este texto se trata de un canto jocoso sobre el rey de Babilonia. El mismo toma la palabra y grita: «Al cielo voy a subir, por encima de las estrellas de Dios alzaré mi trono, y me sentaré en el monte de la reunión (de los dioses) en el extremo norte. Subiré a las alturas del nublado, me asemejaré al Altísimo». Aunque este texto haya trenzado concepciones mitológicas en un tiempo relativamente tardío, no obstante, pone de manifiesto que en el ejemplo existía el monte צפון (de manera totalmente independiente y desligada de Jerusalén), un «olimpo», un monte de los dioses que llegaba hasta el cielo, por encima de las nubes y de las estrellas. Se consideró este monte de los dioses como sede del «Dios supremo» (עליון) y lugar de la «reunión de los dioses» (cap. 1, 2).

Actualmente estamos en mejores condiciones para captar este monte- צפון con mayor detalle histórico-religioso; y podemos localizarlo sin demasiadas dificultades. En el espacio sirio-fenicio, al norte del antiguo Ugarit (Ras Schamra), se levantaba el monte santo sobre el que, según la antigua tradición siria, reinaba el «Baal del cielo», el *b*^{e}*l spn*, como «dios supremo». Se trata del *dschbel el akra*^{e} (Mons Casius). El «Zafón» fue considerado como el monte de los dioses por antonomasia. En el mundo sirio-cananeo, era el prototipo del «olimpo» con el que empalmaba también la concepción de que era más elevado que todos los montes restantes y que superaba a toda elevación imaginable (cf. Is 2, 2 ss). Esto quiere decir que al Zafón se le adscribió una posición culminante universal, tal como conviene a la sede del «Dios supremo» (cap. 1, 2). Ahora bien, es mérito especial de O. Eissfeldt el haber mostrado el hecho y la forma en que nombre y concepción, mitología local y conceptualidad de «Zafón» pudieron transformarse y ser aplicados a otros lugares de culto elevados al rango de «santuarios principales». Cf. O. Eissfeldt, *Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer*, en *Beiträge zur Religionsgeschichte des Altertums* I 1932; W. F. Albright, *Baal Zaphon*, en *Festschrift f. A. Bertholet*, 1950, 2-14; J. de Savignac, *Note sur le sens du terme sâphôn dans quelques passages de la Bible:* VT 3 (1953) 95 s.

En los tiempos recientes, las concepciones-Zafón de los textos ugaríticos han sido objeto de investigaciones más detalladas. Cf. en primer lugar, W. H. Schmidt, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel*, ^{2}1966, 32 ss; H. Gese, *Die Religionen Altsyriens*, en *Religionen der Menschheit* 10, 2, 1969, 119 ss. En los textos ugaríticos están estrechamente unidos nombre y residencia (trono) de la divinidad. El «dios supremo» reina sobre «el monte más elevado». Baal lleva la denominación *b^{e}l spn, il spn, b^{e}l mrjm spn*, etc. (W. H. Schmidt, *o. c.*, 32). El Zafón es el lugar del culto de Baal. Si ha derrotado a algún enemigo, domina en el territorio de éste como rey. Y todo parece indicar que el nombre y la concepción del monte de dioses «Zafón», existente en el ámbito sirio-cananeo, fue aplicado muy tempranamente a otros importantes montes cultuales. De todos modos, la tradición cultual de «monte del norte», del Zafón, tradición que existió en Ugarit, pasó a Jerusalén en la época preisraelita (jebusea). Dignos de ser tenidos en cuenta son los siguientes paralelos a Sal 48, 3 (Baal hace que sus mensajeros digan):

btk, g^{e}rj il. spn
bqds. bgr. nhltj
bn^{e}m. bgb^e tlijt.

(«En medio de mi monte, del Zafón de Dios / en el lugar sagrado, sobre el monte de mi propiedad / en el lugar delicioso, sobre la colina de la victoria». Cf. W. H. Schmidt, *o. c.*, 34). Acerca del texto citado dice W. H. Schmidt: «Las concepciones del monte de dios en el norte, sobre el que residía Baal como rey, servían para glorificar la residencia del rey Yahvé... Israel aplicó a Yahvé y entendió de Sión lo que los cananeos contaban de su monte de dios» *(o. c.*, 34).

Como sede de los dioses y trono del «dios supremo», el «monte en el norte», el Zafón, era el punto central del universo, el «*ombligo del mundo*». Cf. H. Holma, *Zum «Nabel der Erde»*: OLZ 18 (1915) 41-43. Así como el «dios supremo» era considerado como «creador de la tierra» (cap. 1, 2), de igual manera el lugar de su trono debía ser el centro del universo. El universalismo religioso que acuñó la teología monárquica del עליון se expresa también claramente respecto de la idea del lugar de culto. Las consecuencias para la teología de Sión que derivaron de las tradiciones recibidas aparecen meridianamente en Sal 48, 3. Como «Zafón», Sión puede llamarse משוש כל־הארץ (Sal 48, 3). La gloria del lugar donde reina Yahvé irradia en todo el mundo. Por doquier se habla de la belleza y esplendor del monte de Dios (Lam 2, 15). Concepciones de maravilla paradisíaca empalman con el monte- צפון . Toda una serie de concepciones cultuales y mitológicas se aplicaron a la ciudad divina de Jerusalén y al monte Sión.

Pero todas estas concepciones son exclusivamente el adorno de *Yahvé, del Dios de Israel* o del lugar de su presencia. Para Israel, la temprana entrada de la ampliación universalista de la fe en Yahvé significó una disolución de las antiguas (particulares) tradiciones. Comenzando con el primer acontecimiento de recepción de las tradiciones cultuales jerosolimitanas, se hizo un reconocimiento y conquista universales a la luz de la majestad real del «Dios supremo» Yahvé, que jamás encontraría reposo.

En este sentido, desde el santuario de Sión partieron impulsos sin los que resultaría completamente ininteligible el «universalismo» de la profecía veterotestamentaria. La teología de Sión llevó a cabo una *expansión cósmica* de dimensiones insospechadas. Y al mismo tiempo Israel tomó conciencia de ser el centro. Esta conciencia experimentó una estabilización e incremento mediante las antiguas tradiciones de elección. Porque la conciencia de ser el centro del universo surgió en Israel no en una relación natural, mitológica o postulatoria, sino definida por la *elección y la historia*. Las tradiciones cultuales extranjeras tuvieron que someterse a este hecho.

En Sal 46, 5 se alude, en una descripción que glorifica la ciudad de Dios, a *corrientes* que «alegran» la ciudad santa. La coloración del contexto pone claramente de manifiesto que, con la expresión נהר פלגיו , no hay la intención de referirse a la fuente *gīḥōn (^{e}en umn ed-deredsch)* que brota al pie de la colina de la vieja ciudad. Tampoco puede pensarse en corrientes ocultas (subterráneas), como se menciona, por ejemplo, en la mitología rabínica. Por el contrario, deberemos tener presente que también en Sal 68, 10 y en Is 33, 21 se habla de corrientes en Jerusalén y que podemos poner como paralelos impresionantes a Jl 4, 18; Ez 47 y Zac 14, 8. (Para Ez 47, cf. W. Zimmerli, BK XIII, 1191 ss). H. Gunkel y H. Gressmann descubrieron que, en los mencionados textos del antiguo testamento, se habían aplicado imágenes y concepciones míticas del jardín paradisíaco a la ciudad de Jerusalén. Cf. H. Gunkel, *Das Märchen im Alten Testament*, en *Religionsgeschichtliche Volksbücher* II, 23/26, 1921, 48 ss; H. Gressmann, *Der Messias*, 1929, 179 s. Dentro del antiguo testamento, este jardín divino es descrito en Gén 2. También allí se habla de las corrientes. Recurriendo al esquema tiempo primero-tiempo final, H. Gunkel logró descubrir concepciones «escatológicas» en Sal 46, 5. Pero todas estas explicaciones carecen de trazos definidos. Gracias a los textos de Ras Schamra (Ugarit) se han hecho patentes nuevos contextos y, sobre todo, aspectos altamente concretos. Se ha demostrado que la imagen y concepción de trono de Dios rodeado por corrientes se encuentra en el mismo contexto que la tradición cultual del monte de los dioses y la sede del «dios supremo». Con ello se desmorona la relación protológica o escatológica. Por el contrario, los textos ugaríticos muestran un Dios EL que habita «junto a la fuente de ambos ríos, en medio de la profundidad acuosa de ambos mares primigenios» (*mbk nhrm, qrb apq thmtm*).

H. Gese ofrece la siguiente explicación acerca de la formulación ugarítica: «El dual expresa la totalidad; y también el acoplamiento o duplicación de río y océano primigenio deben ser interpretados como totalidad del agua primigenia junto a cuya fuente o en cuyo centro él

habita... Esta vivienda de EL en el agua primigenia, que, según la concepción vétero-oriental ciñe la tierra o, tal vez, la totalidad del cosmos, corresponde a la esencia de EL como el fundamento divino primero. Podría compararse en concreto la morada del dios Ea (Enki) en las profundidades acuosas debajo de la tierra, sobre todo si tenemos presente que el dios Ea, por ejemplo el de Berossos, —en su ser como dios de la sabiduría, administrador de las «fuerzas divinas»— comparte fuertes semejanzas con EL» (H. Gese, *Die Religionen Altsyriens*, 98). En un contenido de imagen y de concepción extraordinariamente reducido (por lo que se refiere a la complejidad mitológica), los aspectos demostrables en Ugarit de las «corrientes» (*nhrm*) son aplicados a la ciudad de Jerusalén. Otros textos del antiguo testamento, por ejemplo el de la «fuente del templo» (Jl 4, 18; Ez 47; Zac 14, 8), parecen pertenecer al contexto de tradición indicado; tal vez puede decirse lo mismo de la expresión «mar de bronce» (1 Re 7, 23-26).

Pero el mundo de ideas trasladado a Jerusalén se caracteriza por un perfil de tal manera oscilante que todavía pueden detectarse rudimentos de relación fáctica o, incluso, de dependencia. Evidentemente, esta «oscilación» y fragmentación están íntimamente relacionadas con la exclusión de materiales extremadamente mitológicos. Por lo que se refiere a la transmisión a Jerusalén de concepciones reconocibles en Ugarit, la primera recepción habría tenido lugar en el antiguo santuario jebuseo, al hilo de la recepción de la tradición del אל עליון (Gén 14, 18 ss). Para los detalles, cf. H. Schmid, *Jahwe und die Kulttraditionen von Jerusalem:* ZAW 67 (1955) 187 s; E. Rohland, *Die Bedeutung der Erwählungstraditionen Israels für die Eschatologie der alttestamentlichen Propheten:* Diss. Heidelberg, 1956, 127 ss. En Sal 46, 5, la expresión «los brazos de la corriente recrean la ciudad de Dios» cumple funciones puramente ornamentales, responde a tendencias glorificadoras de Sión, pero el contexto demuestra claramente que también la concepción del mar primigenio (detectada en Ugarit) (*qrb apq thmtm*) sigue actuando, de manera que la evocación hace recordar las fuerzas del caos (Sal 46, 4). Pero todas las imágenes e ideas pretenden subrayar el poder protector y la fuerza inigualable del Dios de Israel que, reinando en Sión, interviene a favor de su pueblo (Sal 46, 2.4.8.12). Con esta última frase acabamos de apuntar otro tema de la teología de Sión.

Enemigos amenazan la ciudad de Dios (Sal 46, 7; 48, 5; 76, 6 s). En Sal 46, 4 hay una alusión a las corrientes caóticas desmandadas que, agitadas por un terremoto, arremeten contra los montes, símbolos de lo sólido y duradero. Este motivo cósmico podría haber tenido la forma original de amenaza (cf. Sal 93, 3 s). En Sal 46, 7 se presentan las fuerzas o poderes caóticos, destructores, en figura «historizada»:

«Braman las naciones, se tambalean los reinos». Es curioso que se caracteriza a estos poderes enemigos como «reinos» (Sal 46, 7), «príncipes» (Sal 76, 13) o «reyes» (de la tierra) (Sal 48, 5; 76, 13). La ciudad de Dios está rodeada de ejércitos enemigos (Sal 2, 2; 48, 5 ss). Los enemigos braman y rompen como «inundaciones de agua» (cf. Is 17, 12 s; Jer 6, 23). Tal vez haya sido trasladada a Jerusalén la idea mítica de las corrientes caóticas que desean tragarse Jerusalén; trasladadas de forma historizada, en ropaje histórico-político que ha depurado todas las concepciones y acontecimientos mitológicos. Desde luego no existe el menor motivo para pensar en una lucha representada en el culto, con componentes dramáticos (así S. Mowinckel, *PsStud* II, 128). Por el contrario, tendremos que pensar en antiguas tradiciones de culto, recibidas en Israel, donde fueron reelaboradas y despojadas de su relevancia mitológica. Muchos indicios hablan de que la historización de la cósmica lucha caótica habría tenido lugar en la fase de tradición israelita. Esta explicación permitiría también comprender cómo se llegaron a introducir antiguas tradiciones de la guerra santa en el motivo de la lucha de las naciones. Porque, indiscutiblemente, sobre todo Sal 46 contiene conceptos e ideas de la guerra-Yahvé.

De esta manera, el lugar de culto de Jerusalén pudo ser el lugar en el que el Israel reunido pudo hacer público el poder guerrero y la gloria excelsa de Yahvé. Los meteriales externos sirvieron únicamente como ropaje. En categorías inteligibles para todos, demuestran que la soberanía del Dios de Israel es superior a todos los enemigos y a todas las fuerzas que se oponen a Dios. Para el tema «enemigos», cf. cap. 5.

En el embate de los enemigos algo se pone de manifiesto: la *ciudad de Dios es inexpugnable*. La fundamentación de este hecho se lleva a cabo de diferentes maneras: Jerusalén es precisamente la «ciudad de Dios» (Sal 46, 5a; 48, 2b; 87, 3); aquí se encuentran las «moradas santas» del Altísimo (Sal 46, 5b; 76, 3; 87, 5). La ciudad de Dios se asienta sobre el «santo monte» de Yahvé (Sal 48, 3; 87, 1), sobre la cima del «Zafón» que, como se dijo anteriormente, se eleva hasta el cielo (Sal 48, 3). Aquí se tocan el mundo terrestre y el celeste. Pero el fundamento decisivo para esta inexpugnabilidad de la ciudad de Dios es que Yahvé está «en medio de ella» (Sal 46, 4; 48, 4). No se trata de esfera mágica alguna, sino de que «Yahvé Sebaot está con nosotros, el Dios de Jacob es una ciudadela para nosotros» (Sal 46, 4.8.12). Con todo, el tema de la «inexpugnabilidad» de Jerusalén parece proceder de una tradición antiquísima (2 Sam 5, 6). Cf. J. H. Hayes, *The tradition of Zion's inviolability:* JBL 82 (1963) 419-426. Existe la plena convicción y seguridad de que Sión «no se tambalea» y «permanece para siempre» (Sal 125, 1; Is 26, 1). Los enemigos que acosan serán

rechazados y aniquilados (Sal 76, 4 ss; 48, 6.7; Is 17, 13 ss; 24, 21; 29, 8). Yahvé mismo tritura a los enemigos con sus truenos (Sal 46, 7), con su «reprimenda» (Sal 76, 7; Is 17, 13) y con el «terror de Dios» (Sal 46, 9; Is 17, 14). El quiebra las armas (Sal 46, 10; 76, 4 ss).

Un análisis detallado de todas estas ideas pone de manifiesto, de una parte, que, por ejemplo, el motivo de la «reprimenda» proviene de la corriente de tradición preisraelita y mitológica que aparece en Jerusalén en figura historizada. Como el dios creador que amenaza a la corriente primigenia se presenta Yahvé en la inexpugnable ciudad de Dios saliendo al encuentro de los enemigos (cf. Is 17, 13; Sal 76, 7). Pero, por otra parte, pueden reconocerse claramente también las antiguas tradiciones israelitas de la guerra santa (Sal 46). Dos corrientes de tradición se han mezclado.

Si bien es cierto que la historización de las ideas mitológicas de la superación de los poderes (caóticos) enemigos se llevó a cabo, probablemente, en la fase de tradición israelita, por lo que atañe al motivo de la «inexpugnabilidad de la ciudad de Dios» tendremos que apuntar hacia la tradición jebusea (cf. 2 Sam 5, 6).

La ciudad de Dios de Jerusalén es el *lugar de la paz;* en ella domina la שׁלום de Yahvé. En los salmos, el concepto שׁלום desempeña una relación plural a la que vamos a aludir inmediatamente.

1) Se aguarda, espera y suplica שׁלום para el país y para la tierra; שׁלום en la figura de fertilidad y de crecimiento, florecimiento y vida sin sobresalto alguno (Sal 72, 3.7; 85, 11; 147, 14).

2) Se aguarda, espera, desea y suplica שׁלום para Israel, para la totalidad del pueblo (Sal 29, 11; 85, 9; 125, 5; 128, 6).

3) שׁלום es el tema fundamental que se entreteje con el gobierno del rey (Sal 72, 3 ss).

4) שׁלום es una magnitud de poder especial concedida a la ciudad de ירושלם (Sal 122, 6 ss).

El tema que vamos a tocar a continuación viene en la cuarta relación señalada. Hay que pedir שׁלום para Jerusalén (Sal 122, 6). En el Sal 122, 7 se continúa y explicita la invocación: «¡Que haya paz en tus muros, en tus palacios calma!». En Sal 122, 8 se ve claramente que no se trata, cuando se emplea el término שׁלום, de algo mágico, sino de intenciones personales: «Por amor de mis hermanos y de mis amigos, deja que diga: ¡La paz contigo!». Los *hombres* deben vivir en la שׁלום de Jerusalén y encontrar todo bien y salud pensables. Que el concepto שׁלום esté tan estrechamente unido a ירושלם depende de la divinidad *šalem,* venerada antiguamente en la ciudad de los jebuseos, cuyo nombre resuena en la denominación de la ciudad. Cf. F. Stolz, *Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem:* ZAW Beih 118 (1970) 181 ss. 204 ss. 215 ss; O. H. Steck, *Friedensvorstellungen im alten Jerusalem:* ThSt 111 (1972) 25 ss.

No tenemos necesidad aquí de entrar en el tema de si el concepto שׁלום es aún una magnitud personal que, como opina F. Stolz, es reconocible, por ejemplo, en Sal 85, 9 ss; Is 60, 17. Tampoco podemos tratar con mayor detalle en qué relación se encuentran los conceptos שׁלום y צדק que apuntan a poderes divinos. Sobre este punto: F. Stolz, *o. c.*, 181 ss. Bibliografía sobre שׁלום: J. J. Stamm-H. Bietenhard, *Der Weltfriede im Lichte der Bibel*, 1959; W. Eisenbeis, *Die Wurzel* slm *im Alten Testament*, en *Studien zur Friedensforschung* 1, 1969, 144-177 = *Forschung am Alten Testament* II: ThB 55 (1974) 196-229; L. Rost, *Erwägungen zum Begriff salom*, en *Schalom. Festschr. A. Jepsen*, 1971, 41-44; H. H. Schmid, *šālōm. «Frieden» im Alten Orient und im Alten Testament:* SBS 51 (1971).

Finalmente, tenemos que preguntar aquí si, a la vista del texto de Sal 122, 6 ss, puede afirmarse realmente, con O. H. Steck: «... la tradición cultual jerosolimitana no parte... de un mundo pacificador, sino de un mundo pacificado» (O. H. Steck, *o. c.*, 27). Tendríamos que distinguir más detalladamente entre las tradiciones preisraelitas que sitúan la ciudad de Dios a la luz de la felicidad completa y en la abundancia de bienes de todo tipo y aquellas concepciones que, como elementos de la glorificación de la ciudad de Dios, fueron recibidas en los rudimentos de la teología de Sión y que dan voz a los deseos siempre nuevos, a las expectativas y súplicas que no tienen por destinatario al lugar de culto, sino a la comunidad cultual reunida en el lugar de culto y, como prolongación, a Israel y a su tierra.

Si observamos la aparición de שׁלום en los salmos tendremos que convenir en que el término se hace presente, en mayor medida, en contexto de súplicas, deseos y expectativas.

Haciendo un resumen retrospectivo podemos afirmar que, con los temas y motivos de la teología de Sión, han emergido perfiladas *tradiciones cultuales de Jerusalén.* Como se ha indicado y subrayado repetidas veces, la mayor parte de estas tradiciones cultuales se remontan al tiempo preistaelita. Antiguos motivos y concepciones sirios y cananeos han sido trasvasados a Sión, a la ciudad de Dios de Jerusalén, en parte durante la época jebusea y en parte en tiempo israelita. Tenemos que subrayar que los temas y motivos de la teología de Sión están presentes en Isaías, el profeta de Jerusalén o en la profecía emparentada con Isaías: Is 17, 12 ss; 24, 21; 26, 1; 29, 7 s; 33, 20 s.

En cuanto a la relación de las tradiciones cultuales de Jerusalén con la profecía diremos que las tradiciones cultuales son lo primero y las profecías como contenido de mensaje para el futuro son lo secundario. Con otras palabras: los profetas tomaron de las tradiciones cultuales de Jerusalén afirmaciones y concepciones de su predicación. Junto a Isaías y los profetas no isaianos de la primera parte del Libro de Isaías, tendríamos que mencionar también a Miqueas y Jeremías, así como a Ezequiel, Sofonías y Deuteroisaías.

Sobre todo E. Rohland ha visto y presentado de forma atinada la relación de las tradiciones cultuales jerosolimitanas con la profecía y con el mensaje de futuro de los mensajeros de Dios. Cf. E. Rohland,

Die Bedeutung der Erwählungstraditionen Israels für die Eschatologie der alttestamentlichen Propheten: Diss. Heidelberg, 1956, 145 s. A decir verdad, no podemos calificar las tradiciones cultuales de la teología de Sión como genuinas tradiciones de *elección.* Ninguno de los temas y motivos apuntados y presentados llevan el acento de la «elección», sino el de una decidida *glorificación* de Sión como el lugar donde habita y reina Yahvé. Por consiguiente, sería más atinado hablar de tradiciones cultuales relacionadas con la glorificación de la ciudad de Dios e introducir el concepto de elección en este contexto únicamente cuando pueda demostrarse que la elección de Israel ofreció un componente que deja su impronta en las expresiones relacionadas con la glorificación.

G. Wanke, *Die Zionstheologie der Korachiten in ihrem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang:* BZAW 97 (1966) ha puesto en tela de juicio y criticado las explicaciones que acabamos de ofrecer. Wanke quiere mostrar y probar que «no sólo los coraítas y los salmos que se les atribuyen, sino que también la teología contenida en una parte de los salmos coleccionados... pertenecen al tiempo posterior al exilio» (108). El motivo de la lucha de las naciones adquiere significado especial en el estudio de Wanke (70-99). Se subraya fuertemente la observación, correcta a todas luces, de que la literatura no israelita carece de paralelos de este motivo. Se excluye la posibilidad de que este motivo derivara de la lucha contra el caos (77). De esta manera se toma una decisión que tendrá posteriormente consecuencias abundantes y profundas. Dejando transitoriamente de lado los salmos, se concebirá la lucha de las naciones como «motivo escatológico» en la profecía tardía: Zac 14; Zac 12; Jl 4; Miq 4, 11-13. Piensa el mencionado autor que el motivo nace en Jeremías o en una época inmediatamente anterior al exilio. Después se invierte la relación entre tradición cultual y profecía que hemos apuntado con anterioridad. El motivo de la lucha de las naciones se formó en la profecía tardía para ser *introducido posteriormente en los salmos por la teología de los coraítas (Sal 46; 48). Los* textos que se utilizan para la argumentación, por ejemplo: Is 17, 12 ss, son datados en la época posterior al exilio (116 s).

Pero más grave que todas estas medidas es el total desconocimiento de las tradiciones arcaicas presentes en Sal 46 y Sal 48 (así como también en Sal 76). Aspectos fundamentales relacionados con la historia de las religiones y con la historia de la tradición quedan fuera de consideración. Una confrontación metodológica crítica tendría que esclarecer y subrayar determinados puntos concretos. Para una confrontación crítica con el libro de G. Wanke, cf. H. M. Lutz, *Jahwe, Jerusalem und die Völker:* WMANT 27 (1968) 213 ss. Aquí nos limitaremos a referirnos, de manera esquemática, a siete puntos concretos.

1) «Los textos de Zac 14, 12; Jl 4 y Miq 4, 11-13, tratados brevemente por Wanke, no pueden utilizarse en su totalidad como prueba a favor del motivo del ataque de las naciones».

2) «La concepción "enemigo del norte" no está en relación de origen con ninguno de los tres componentes del tema "Yahvé, Jerusalén y las naciones"».

3) «Ez 38 s se resiste a ser incluido de manera incondicional en la prehistoria del motivo del embate de las naciones».

4) Quedan sólo los cantos de Sión, los Sal 46; 48 y 76 como «representantes del motivo del embate de las naciones» (Wanke se quita de en medio de un golpe los dos incómodos textos Is 8, 9 s; 17, 12 ss).

5) «La unidad con que el motivo del embate de las naciones se presenta tanto en él como en los cantos de Sión... lleva a la conclusión de que esta tradición debió adquirir, tal vez, esa forma fija ya antes de Isaías o, los más tarde, en su tiempo; nos referimos a la forma que representan los cantos de Sión».

6) «Para la antigüedad de un motivo o término no es decisiva la frecuencia con que éstos hacen acto de presencia, sino la rotundidad con la que ellos saben afirmar su puesto en textos antiguos».

7) Tendremos que continuar suponiendo «que existió una tradición cultual jerosolimitana».

Para la crítica, cf. también M. Metzger, *Himmlische und irdische Wohnstatt Jahwes*, en *Ugarit-Forschungen* 2, 1970, 147.

Más bibliografía sobre el tema «Sión/Jerusalén»: N. W. Porteous, *Jerusalem-Zion: The Growth of a symbol: Verbannung und Heimkehr. Festschrift W. Rudolph*, 1961, 235-252; J. Schreiner, *Sion-Jerusalem:* StANT 7 (1963); H. Schmidt, *Israel, Zion und die Völker*, 1966; G. Fohrer, *Zion-Jerusalem im Alten Testament*, en *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte:* BZAW 115 (1969) 195-241.

3. *El servicio divino en Jerusalén*

El gran peligro en la investigación del culto de Israel consiste en la *unilateralidad* y *uniformidad* en el tratamiento y presentación de los rituales del servicio divino. Esta tendencia problemática fue introducida por la hipótesis de la «fiesta de la entronización de Yahvé», creada por S. Mowinckel. Esta hipótesis se convirtió en elemento magnético poderoso que atrajo hacia sí todos los fragmentos y esquirlas cultuales hasta lograr un cuadro compacto y cerrado.

Con posterioridad al nacimiento y presentación de esta hipótesis de S. Mowinckel, muchos investigadores han seguido los pasos del padre de tal hipótesis; se han levantado muy pocas voces críticas. Estas no han sido escuchadas. Por el contrario, se intensificó la tendencia a la uniformidad del aspecto cultual. Tal tendencia se consolidó fenomenológicamente mediante la ideología del *pattern.* Cf., especialmente: S. H. Hooke, *Myth, ritual and kingship*, 1958. Triunfó la fenomenología del culto; ésta desconoció diferenciaciones locales o históricas; tiró hacia delante sin tener en cuenta los numerosos matices de las referencias a la historia presente en las tradiciones cultuales veterotestamentarias. Dominó completamente el modelo de ritual cúltico-mítico que tenía que adecuarse completamente a la ideología cultual vétero-oriental; pero tampoco se llevó a cabo la necesaria diferenciación en el ámbito del oriente antiguo. La discusión metodológica y crítica de M. Noth no fue tenida en cuenta. Cf. M. Noth, *Gott, König, Volk im Alten Testament. Eine methodologische Auseinandersetzung mit einer gegenwärtigen Forschungsrichtung*, en *GesStud* ThB 6 (^{3}1966) 188-229.

El lugar de la hipótesis de la «fiesta de la entronización de Yahvé» que determinó el cuadro del culto veterotestamentario, fue ocupado por la «fiesta de la alianza», hipótesis que A. Weiser introdujo en su

comentario a los salmos. Pero este nuevo planteamiento supuso la introducción de otro aspecto unilateral y uniformador en la investigación del culto.

Quien pregunte por el servicio divino en Jerusalén, deberá tener siempre presentes los problemáticos procesos de unilateralismo, de uniformación y fenomenologización de la imagen del culto. Se impondrá la tarea de recoger los matices de las tradiciones cultuales en el salterio y de llevar a cabo una diferenciación cuidadosa. Esta tarea es tanto más importante puesto que en los salmos del antiguo testamento no existe *exposición alguna de ritual* ni indicaciones rituales. A lo sumo encontraremos extractos, traducciones literarias de fases parciales o fragmentos litúrgicos. Los investigadores han caído en la tentación de dar rienda suelta a su imaginación y se han embarcado en aventuras combinatorias en las que han actuado de estímulo los rituales del entorno religioso vétero-oriental. Acerca de los problemas metodológicos, cf. H. J. Kraus, *Gottesdienst in Israel*, [2]1962, 29 ss.

Cuando tratamos el tema del «santuario», en cap. 3, 1, ofrecimos un esbozo de la peregrinación al santuario de Sión. En salmos concretos espigamos las correspondientes expresiones que nos ofrecían la posibilidad de conocer las ideas y expectativas de los peregrinos. Las familias y parentelas subían al monte de Yahvé, a Jerusalén, cantando con júbilo al son de las flautas (Is 30, 29). Sal 122, 2 describe la situación de la llegada: «Ya se posan nuestros pies en tus puertas, Jerusalén». Parece que se piensa en las puertas de la ciudad. Porque las *puertas del santuario* encierran aún una significación especial. ¿Quién puede atravesar esas puertas a las que Sal 118, 19 llama שערי־צדק ? «Aquel que anda sin tacha, y obra la justicia, que dice la verdad de corazón...» (Sal 15, 2 ss; cf. Sal 24, 3 ss). En las «liturgias de la puerta» (vol. 2, int. al cap. 6, 6) se dan a conocer las condiciones para permitir el ingreso a los que participan en el culto. En שערי־צדק se declara las *notae* del צדיק. Evidentemente, éste era un acto de culto en el que hablaba la *torá*. No podemos responder a la pregunta acerca de si y en qué medida las condiciones de ingreso tenían el carácter de confesionario. Tampoco podemos decir si tuvieron lugar actos de confesión y de penitencia en el ámbito de la *torá* relacionados con los principios de ésta. Con todo, es posible que las confesiones de los pecados tuvieran su *Sitz im Leben* bajo los cantos de oración de los individuos particulares en la entrada. En cualquier caso, Sal 5 permite afirmar que un acusado injustamente que quería acogerse a la sacra jurisdicción divina en el recinto sagrado, era sometido, en la puerta, a una «investigación previa». Porque ninguna persona mala o arrogante tenía derecho a presentarse ante los ojos de Yahvé (Sal 5, 5 s). Si la primera investigación resultaba favorable a la צדקה, el que recibía

permiso para entrar, pero no había sido declarado inocente aún en el juicio sacro, podía decir: «Mas yo, por la abundancia de tu amor, entro en tu casa; en tu santo templo me prosterno, lleno de tu temor» (Sal 5, 8). A los justos *se les abrían* las «puertas de la justicia» (Sal 118, 19). Y entraban en el santuario (Sal 118, 20).

«Salomón ofrecía holocaustos y sacrificios de comunión tres veces por año en el altar que había edificado a Yahvé...» (1 Re 9, 25). Con esta noticia, los anales indican que el calendario festivo vétero-israelita se había impuesto también en Jerusalén como derecho cultual. Para el calendario cultual de Israel (Ex 23, 10-19; 34, 18-26; Dt 16, 1-17; Lev 23, 3-44 y Núm 28.29) cf. H. J. Kraus, *Gottesdienst in Israel*, 40 ss. En el santuario de Sión se celebran las tres grandes fiestas anuales. Como indica 1 Re 9, 25 destacaba el ofrecimiento de holocaustos y sacrificios. Por todo lo que podemos saber, en la época anterior al exilio, la fiesta de las tiendas, celebrada en otoño, era la auténtica fiesta principal (1 Re 8, 2). Pero en tiempos de Josías, la celebración de la pascua pasó al primer plano (Dt 16, 1 ss; 2 Re 23, 21 s). La fiesta de las semanas —al menos en los primeros tiempos— habría jugado un papel secundario.

Con estos pocos datos hemos esbozado los sucesos de la historia del culto de Israel. Pero, en los salmos, no encontramos la menor huella de todo esto. Sal 81, 4 s constituye una excepción de lo afirmado anteriormente. Los encabezamientos (secundarios) no ofrecen información auténtica. De todo esto podemos deducir el escasísimo interés de los salmos por lo referente a los calendarios, fechas... y a los mismos rituales. Domina el contenido de las oraciones, de los cantos, de las poesías. Por consiguiente, los esbozos de calendario cúltico sólo pueden suscitar recuerdos de algo secundario. Nos indican, sobre todo, que cada una de las tres grandes fiestas del año no duraba más de una semana. Añadiremos, no obstante, que la fiesta de otoño tuvo, en tiempos posteriores, una duración mayor. En la semana de la fiesta, los días primero y último tenían un significado especial. En el día primero habría tenido lugar la entrada de los peregrinos y, de manera especial, el ceremonial que venía a continuación. En cuanto al último día, se dice en Jn 7, 37 que era el más solemne. En cuanto a lo que sucedía en el decurso de la semana sólo podemos ofrecer un conocimiento bastante rudimentario. Volveremos a hablar del culto del rey y de la función que el individuo particular jugó en el servicio divino (cap. 4 ó cap. 6).

Por lo demás, en los salmos no existe indicación alguna de que algunos cantos y oraciones hubieran tenido su *Sitz im Leben* o el lugar de su tradición en parte alguna fuera de Jerusalén. Sí puede afirmarse que tradiciones o trozos de tradición más antiguos fueron recibidos en Jerusalén. Cf., sobre todo, la exégesis de Sal 68.

Sal 24 transmite, en contexto inmediato con el ceremonial de entrada de la «liturgia de la puerta» (Sal 24, 1-6), una *entrada de Yahvé en el santuario* (Sal 24, 7-10). Al parecer, ambos sucesos se insertaron en un contexto inmediato. Se trata de los acontecimientos cultuales del primer día de la fiesta (¿de la fiesta de las tiendas?). Dado que, desde *Psalmen-Studien* II, 1922, de S. Mowinckel, Sal 24, 7-10 fue visto y explicado siempre en el contexto de aquellos salmos en los que se habla de Yahvé como «rey» (Sal 47; 93; 96; 97; 98; 99), y dado que estos salmos han sido utilizados como soporte de la tesis de la «entronización de Yahvé», se impone, ante todo, tomar postura respecto al problema de la «entronización de Yahvé».

Partiremos, pues, de los salmos en que se celebra a *Yahvé* como *rey* (cf. *supra)*. Aunque la composición y pertenencia común de estos salmos pudiera ofrecer reparos a un análisis crítico-formal (cf. F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel:* WMANT 32, 1969 70 ss), no puede existir la menor duda acerca de una clasificación desde el punto de vista del tema (cf. vol. 2, int. al cap. 6, 1b*β)*. Si nos guiamos por el punto de vista del contenido temático, denominaremos los Sal 47; 93; 96; 97; 98; 99 como «*salmos de Yahvé rey*». La ciencia veterotestamentaria ha convertido estos salmos en objeto de interpretación y exégesis pluriforme. Cuando la interpretación histórico-temporal pareció insuficiente, vacía de sentido, y la interpretación escatológica no podía responder a numerosos interrogantes (¿qué es, en realidad, «escatología»?) se impuso la interpretación cultual de S. Mowinckel, que encontró aceptación masiva.

Para la historia de la exégesis de los «salmos de Yahvé rey» cf. H. J. Kraus, *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament:* BHT 13 (1951) 15 ss.

En su interpretación cúltica, Mowinckel tomó observaciones y descubrimientos histórico-religiosos que nacieron en la región de Mesopotamia. Y reconstruyó un paralelo istaelita que reproducía la fiesta de la subida de Marduk, la divinidad babilonia, al trono. Para la fiesta babilónica, cf. H. Zimmern, *Das babylonische Neujahrfest*, 1926; Id., *Zum babylonischen Neujahrfest*, 1928. Ya antes de Mowinckel, P. Volz había demostrado un paralelismo histórico-religioso y quiso suponer una fiesta de año nuevo israelita. (Cf. P. Volz, *Das Neujahrfest Jahwes*, 1912). También Mowinckel pensó que la fiesta de la entronización de Yahvé habría tenido lugar en el día de año nuevo, en su opinión, la fiesta más solemne de Israel. Entendió Mowinckel que el centro de esta fiesta de año nuevo y de la entronización de Yahvé era la exclamación יהוה מלך. Y entendió esta exclamación como grito de entronización; lo tradujo por: «Yahvé acaba de convertirse en rey». Este grito de júbilo ponía fin a un acontecimiento dramático cultual, un acontecimiento que se enraíza profundamente en la mitología de la sucesión de las estaciones *(PsStud* II, 116 ss).

Según la explicación de S. Mowinckel, al cambio de año, Yahvé fue entronizado de nuevo cada año y celebrado como rey y creador (vencedor del caos).

H. Gunkel se sumó a esta interpretación cúltica con algunas reservas, pero entendió escatológicamente los elementos mítico-cultuales-dramáticos de los salmos en discusión y supuso que nacieron inmediatamente antes del exilio *(EinlPs* 94 ss). Nos queda por apuntar que Mowinckel, con el imán de su teoría de la entronización, aglutinó muchos salmos sin utilizar unos criterios claramente delimitados desde la vertiente de la crítica formal y del contenido temático. Gunkel, por el contrario, redujo el número de salmos a Sal 47; 93; 96; 97; 98; 99.

En las últimas décadas, junto a las investigaciones que confirmaron o modificaron la hipótesis de Mowinckel, surgieron también numerosas voces críticas que pusieron en entredicho la totalidad de la concepción cultual. Cf. J. J. Stamm, *Ein Vierteljahrhundert Psalmenforschung:* ThR 23 (1955) 1-68. 46 ss. Para lo que sigue, cf. vol. 2, intr. al cap. 10, 1b de esta misma obra.

Toda interpretación de los salmos de Yahvé rey depende decisivamente de la interpretación y traducción que se dé a la fórmula central יהוה מלך. Durante largo tiempo se admitió sin la menor discusión que יהוה מלך era una exclamación de entronización («Yahvé acaba de convertirse en rey»), pero, actualmente, esta *traducción e interpretación* suscitan reservas muy graves. De acuerdo con la lexicología, el término מלך tiene dos significados: «ser rey» y «hacerse rey». El significado «ser rey» (construido con על, ב o ל) parece estar presente en Gén 36, 31; Jos 13, 12.21; Jue 4, 2; 9, 8; 2 Sam 16, 8; 1 Re 14, 20, etc. Por el contrario, se pretendió suponer la significación «hacerse rey» allí donde al acto de entronización realizado al son de trompetas debió seguir la exclamación correspondiente, de manera especial en 2 Sam 15, 10; 1 Re 1, 11; 2 Re 9, 13. Pero la secuencia sintáctica de los términos es de importancia capital: מלך אדניהו («Adonías se ha convertido en rey»: 1 Re 1, 11). La frase verbal, caracterizada en el contexto claramente como exclamación, comunica un acto solemne que acaba de concluir. Con todo, podría darse oscilación en la traducción y preferir la acción cerrada («Adonías acaba de convertirse en rey») o referirse al estado que acaba de alcanzar («Adonías es [ahora] rey»).

Podemos ofrecer alguna ayuda para solucionar la dificultad sintáctica: en 1 Re 1, 18, se describe el estado alcanzado con la secuencia ועתה הנה אדניה מלך, digna de tenerse en cuenta («y ahora, mira, Adonías es rey»). Si tenemos presente que la exclamación מלך אבשלום (2 Sam 15, 10), que resuena al son de trompetas, se refiere inmediatamente al acto de entronización o a la subida al trono que acaba de tener lugar (cf. también 2 Re 8, 13), nos vemos movidos a traducir la bimembre frase verbal, que comienza con מלך: «Rey se ha hecho (ahora mismo)...».

Por el contrario, la secuencia verbal inversa describe, en frase nominal, un estado en el que se encuentra ya el rey en cuestión. *Es* rey. El sujeto colocado en primer término indica, por consiguiente, una frase de estado en la que el término מלך, con dos significaciones posibles, quiere decir «ser rey».

Por lo que respecta a los salmos de Yahvé rey, de todas estas consideraciones tendremos que concluir que יהוה מלך en Sal 93, 1; 96, 10; 97, 1 y 99, 1 deben ser traducidas siempre: «*Yahvé es rey*». Por consiguiente, una proclamación de entronización inmediatamente anterior estaría sugerida únicamente en Sal 47, 9 (cf. también Is 52, 7). Pero hay que tener presente que, pensando en el entorno de Israel y en su monoteísmo monárquico (cap. 1, 2), la fórmula יהוה מלך comporta un acento polémico confesional de manera que, acentuando «Yahvé», habría que traducir: «*Yahvé* (y ningún otro dios) es rey». También debería considerarse esta contradicción de la divinidad suprema proclamada en el entorno de Israel. Cf. D. Michel, *Studien zu den sogenannten Thronbesteigungspsalmen:* VT 6 (1956) 40-68.

Más bibliografía sobre los salmos de Yahvé rey, acerca de su traducción e interpretación: H. Schmidt, *Die Thronfahrt Jahwes*, 1927; H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, 1948; S. Mowinckel, *Zum israelitischen Neujahr und zur Deutung der Thronbesteigungspsalmen*, 1952; A. Alt, *Gedanken über das Königtum Jahwes*, en *KlSchr* I, [4]1968, 345-357; J. Bright, *The Kingdom of God*, 1965; H. Gross, *Lässt sich in den Psalmen ein «Thronbesteigungsfest Gottes» nachweisen?*: TThZ 65 (1956) 24-40; V. Maag, *Malkût Jhwh:* VTSuppl 7 (1960) 129-153; M. Buber, *Königtum Gottes*, en *Werke* II, 1964, 485-723; E. Lipiński, *La royauté de Yahwé dans la poésie et le culte de l'Ancien Israël*, 1965; W. H. Schmidt, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel*, [2]1966; S. Springer, *Neuinerpretation im AT. Untersucht an den Themenkreisen des Herbsfestes und der Königspsalmen in Israel*, 1979.

A las consideraciones sintácticas que impiden la posibilidad de entender la fórmula יהוה מלך como exclamación de entronización y suponer una referencia inmediata a una subida cúltica de Yahvé al trono debemos añadir *consideraciones de principio* que hacen inconcebible que pudiera realizarse una entronización cúltica de Yahvé en el servicio divino de Israel:

1) En primer lugar, habría que preguntar cómo podría haberse llevado a cabo una entronización de Yahvé en Israel. No existe ni una imagen ni una estatua de Dios que pudiera ser elevada sobre un trono; tampoco conocemos otro emblema que pudiera representar a Yahvé. Los «paralelos» babilónicos que se han barajado desde que S. Mowinckel publicó su obra *Psalmen-Studien* II, en 1922, tienen sus propios presupuestos en las instalaciones masivas de una estatua divina y de su exaltación sobre el trono del templo de la manifestación. Pero en Israel no se da ninguna de las condiciones indispensables para una realización dramático-cultual de una entronización de Yahvé. Y sería absurdo suponer en el culto sin imágenes de Yahvé procesos que tendrían que desarrollarse en el plano de lo abstracto.

2) Además, tenemos que formular la pregunta de si la ideología y mitología que se presupone en una fiesta vétero-oriental de subida al trono al cambiar el año, en el día de año nuevo, por ejemplo en Mesopotamia o en el culto sirio-cananeo a Baal, podía haber sido transmisible al Dios de Israel aunque sólo fuera en sus rudimentos. Quien admita la entronización anual de Yahvé en el culto de Israel tiene que presuponer, incluso dar por probado, que Yahvé podía perder su soberanía durante un espacio de tiempo; que el Dios de Israel «funciona» a la manera de las divinidades que mueren y resucitan. Pero tal concepción carece absolutamente de todo fundamento en los salmos de Yahvé rey, así como en el resto del antiguo testamento. Por otra parte, la explicación de que habría que suponer una transmisión de la idea de entronización a las relaciones dominantes en el culto de Yahvé, sería una solución confusa que se sitúa en la abstracción y carece de cualquier punto de apoyo real.

3) Contra todas estas mitologizaciones unidas a la afectación de lo dramático cultual, introducidas en el antiguo testamento con la idea vétero-oriental de la subida al trono, hay que subrayar que los salmos de Yahvé rey se encuentran ya muy lejos no sólo de la fase de entronización, sino (cf. *supra* cap. 1, 2) también de la fase de la jerarquía. El antiguo testamento desconoce estas dos «fases» que se observan en el entorno de Israel. No sólo los poderes enemigos que podían amenazar la soberanía real de Yahvé fueron privados de poder, sino también los dioses y las fuerzas mitológicas. El reinado de Yahvé fue, es y permanece como *intocable y eterno* (Sal 10, 29; 29, 10; 93, 2). Los salmos de Yahvé rey rezuman *pathos* del anuncio y alabanza: «Desde el principio tu trono está fijado, desde siempre existes, Dios» (Sal 93, 2). En ninguna parte puede demostrarse que se dé oscilación alguna o tendencias de renovación cúltica del reinado de Yahvé. Por consiguiente, las consideraciones y motivos objetivos privan de toda posibilidad a la suposición de una «subida de Yahvé al trono».

A la explicación que hemos presentado podría responderse diciendo que Sal 47 no sólo contiene una «fórmula de entronización» (אלהים מלך), sino también todas las notas o características de un acontecimiento de subida al trono (cf. Sal 47, 6: עלה אלהים בתרועה). Por otra parte, podría aducirse también que el arca de Yahvé en el antiguo testamento conlleva, en lugares característicos, la idea de un «trono de Yahvé» (Jer 3, 16 s; 17, 12; 1 Sam 4, 4). Cf. M. Dibelius, *Die Lade Jahwes*, 1906, la primera investigación que abrió el camino a la mencionada hipótesis, afirmada después una y otra vez. Caso de que tal afirmación se demostrara completamente carente de objetividad —nos referimos a la posibilidad de interpretar el arca como trono de Dios—, habría que contar, sin embargo, con la existencia de un trono de querubines (subordinado al arca) (cf. *supra*, cap. 1, 1). En cualquier caso, habrá que tener presente —y con ello se volverá al punto de

partida— que el hecho de una *entrada cúltica del rey Yahvé* es innegable en Sal 24, 7-10 así como también en Sal 68, 25. Por consiguiente, surge la pregunta: ¿acaso no tendríamos que hablar de una subida cultual de Yahvé al trono a pesar de todos los argumentos críticos? ¿No tendríamos que dejar a un lado los reparos sustentados por argumentos sintácticos y objetivos?

Para clarificar esta pregunta, será bueno dejar a un lado provisionalmente el Sal 47 en su singular figura, en beneficio de otros textos que, de manera meridiana, permiten reconocer una *introducción cultual del arca* en el recinto del santuario y del templo o una entrada del rey Yahvé: 2 Sam 6; 1 Re 8; Sal 132; 24, 7 ss; 68, 25; Cf. H. J. Kraus, *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament*, 23 ss, y ahora también W. Eichrodt, *TheolAT* I[5], 71 s. Si se observa los sucesos y contextos reconocibles en los textos indicados, no existirá la menor duda de que no puede hablarse de una «fiesta de la entronización de Yahvé». Ni Yahvé sube jamás en parte alguna a un trono ni puede detectarse acontecimiento de entronización alguno con sus características manifestaciones secundarias concomitantes. Por el contrario, Yahvé, como rey glorioso, entra, presente de manera invisible en el arca, en el templo.

Por consiguiente, sólo puede y debe hablarse de una *entrada cultual del Dios-rey Yahvé*, una entrada que se realizó con una procesión del arca. No perdamos de vista que la tradición de Yahvé rey estaba unida a la concepción del arca-trono ya desde Silo (1 Sam 4, 4), lo más tarde desde la recepción de las tradiciones cultuales jebuseas en Jerusalén. Al parecer, la glorificación de Yahvé Sebaot como «rey» y «Dios supremo» (עליון) se unió a una celebración de la entrada, cuya leyenda cultual inauguradora de los acontecimientos del servicio divino está presente en 2 Sam 6 (cf. a Sal 132 y cap. 3, 1). Con toda probabilidad, esta celebración de la entrada tuvo lugar el primer día de la fiesta de las tiendas (cf. 1 Re 8, 2). De esta manera el acto festivo expresó cultualmente el *hieros logos* del arca-santuario en Sión (cap. 3, 1; para la narración del arca, L. Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids: Das kleine Credo und andere Studien zum AT*, 1965, 122 ss). Al parecer, Sal 24, 7 ss y Sal 68, 25 se refieren a esta celebración de entrada. Podemos imaginar que la comunidad de culto acompañaba bailando —tal como se describe en 2 Sam 6, 14— y con תרועה , es decir, con júbilo (2 Sam 6, 15), la entrada del Yahvé Sebaot creído presente sobre el arca (Sal 87, 7). Al entrar el arca en el santuario se cantaba a las puertas (¿del recinto sagrado o del templo?). Con el arca, la comunidad de los justos quería entrar en el שערי צדק (Sal 100, 4; 118, 19 s; Is 26, 2). El rey Yahvé que entra es presentado como Dios excelso. El «rey del cielo» hace añicos (cf. Sal 29, 9 s) todas

las concepciones e imágenes limitadas. Descripciones de visiones de teofanías habrían acompañado el acontecimiento. El rey Yahvé, al que todos los cielos del cielo son incapaces de contener (1 Re 8, 27), entra para «habitar» en el templo. No tenemos derecho alguno a pasar por alto la significación fundamental del oráculo de Salomón en la dedicación del templo:

> Yahvé ha asignado al sol su lugar en el cielo,
> ha afirmado que quiere habitar en densa nube.
> Por eso he construido realmente una casa de dominio para ti,
> un lugar de tu reinado para todos los tiempos (1 Re 8, 12 s).

Para la traducción y explicación de este oráculo decisivo para el culto de Jerusalén, cf. M. Noth, BK IX, 3, 168, 181 s. El templo en el que ha entrado el rey Yahvé es considerado como משכן (Sal 26, 8; 43, 3; 46, 5; 74, 7; 84, 2; 132, 5.7). Cf. W. H. Schmidt, משכן *als Ausdruck Jerusalemer Kultsprache:* ZAW 75 (1963) 91 s. Schmidt llama la atención sobre las conexiones histórico-religiosas puestas a la luz gracias al descubrimiento de los textos de Ugarit (Ras Schamra). Hay que pensar en aquellas transmisiones de tradición que comentamos en cap. 1, 2.

Pero volvamos otra vez a Sal 47 (cf. también Is 52, 7). Si hasta ahora hemos partido del presupuesto de que una fiesta de entronización de Yahvé es inconcebible (por numerosos y poderosos motivos) y no puede probarse; si, además, puede suponerse que las descripciones del arca en 2 Sam 6; 1 Re 8 y Sal 132 tienen distinta significación que la de una entronización de Yahvé, ahora tendremos que aplicar a Sal 47 algunas de las consideraciones correspondientes a estas acotaciones. Podríamos discutir *cuatro posibilidades de interpretación:*

1) No sería descabellado pensar que la fiesta de la subida al trono (¿de Baal?) hubiera diseminado formas conceptuales y formulaciones dramático-cultuales que habrían sido recibidas en el culto de Israel en forma modificada, referida a Yahvé.

2) Es posible que la dependencia política del reino del sur respecto de Asiria, dependencia ligada, como se sabe, a la introducción de nuevas formas cultuales, hubiera traído ideas y costumbres de una entronización de la divinidad a Jerusalén. Habría que mencionar si, en los años inmediatamente anteriores al exilio de Judá, no se introdujo una entronización de Dios, celebrada cultualmente, que, como elemento extraño, habría sido referida a Yahvé. Aquí tendrían valor las consideraciones de H. Gunkel *(EinlPs* 84 s) y no sería descabellado relacionar Is 52, 7 o las concepciones de entronización del Deuteroisaías con este modelo. Naturalmente, no podemos perder de vista que

Is 40-55 pueden reflejar experiencias de la situación de exilio vivida en Babilonia.

3) Habría que considerar si O. Eissfeldt no ha dado con la interpretación correcta cuando dice: el cantor del Sal 47 «piensa que Yahvé *es* rey, pero describe cómo se convierte en rey porque la descripción de la magnificencia del acto es el medio más apto para dar a entender la situación» (O. Eissfeldt, *Jahwe als König*, en *KlSchr* I, 1962, 190 s). Según lo que acabamos de apuntar, Sal 47 sería una dramatización plástica, intuitiva, montada sobre el modelo de la subida de un rey humano al trono.

4) Tenemos que apuntar también el interrogante de si Sal 47 no podría referirse a la situación del culto en Jerusalén, cambiada por el exilio. El mensaje del Deuteroisaías (Is 40-55) permite darnos cuenta de que ha terminado el tiempo en que la dinastía de David constituía el centro del pueblo de Dios. Ahora Yahvé mismo se ha convertido en el rey de Israel. El sube al trono: מָלַךְ אלהים (Is 52, 7). Este cambio histórico-salvífico, en el que irrumpe la soberanía real escatológica de Yahvé, habría permitido la implantación de la denominación «rey» y el acontecimiento de la entronización. Ciertamente, el desconocido profeta del tiempo del exilio se refirió a las tradiciones de Yahvé rey del culto de Jerusalén (cap. 1, 2), pero tales tradiciones, así tendríamos que suponerlo, se habrían introducido en la proclamación de la transformación escatológica. La soberanía regia de Yahvé sale del ámbito de las glorificaciones cultuales hímnicas para incorporarse a un sentido histórico final. No es imposible que Sal 47 se hubiera unido a este mensaje profético.

Es el momento de referirnos a las *tesis de J. Begrich*. En sus *Studien zu Deuterojesaja*: BWANT 77 (1938)=ThB 20 (1963), J. Begrich, intentó probar que el mensaje del desconocido profeta del tiempo del exilio presupone cantos de la entronización de Yahvé. Esta tesis no sólo arrancaba de la concepción, intocable entonces, de que el salterio contenía el eco de una entronización de Yahvé, sino que pasó por alto el hecho de que existe una diferencia entre la fórmula יהוה מלך y la exclamación de entronización מָלַךְ אלהים. Por consiguiente habrá que modificar la tesis de que Deuteroisaías encontró los «himnos a Yahvé rey» en el culto de Jerusalén y la proclamación «escatológica» de Is 52, 7 sirvió para caracterizar un cambio que no tenía modelo en similares (y más antiguas) formulaciones del culto de Israel, a no ser que apliquemos a Sal 47 las consideraciones apuntadas en 2).

Los paralelos de la fiesta de año nuevo babilónica, determinantes de la interpretación exegética en otro tiempo, así como la combinación de un rito de entronización israelita orientado por el culto de Baal pierden cada día más terreno en el campo de la investigación. Se rechaza toda generalización fenomenologizante y toda unificación del servicio divino veterotestamentario. Ya no puede considerarse como válido lo que se afirmó que había aportado la influencia de un esquema *(pattern)* cultual vétero-oriental.

En Sal 95, 6 escuchamos la invitación cultual: «¡Entrad, adoremos, prosternémonos de rodillas ante Yahvé que nos ha hecho!». Tengamos en cuenta el término השתחוה, que apunta a la *proskinesis ante Yahvé*, el prosternarse y adorar «en tu santo templo» (Sal 5, 8). Evidentemente, la finalidad de la entrada (de Yahvé y de la comunidad de culto) era la gran *proskinesis* ante el Dios rey (Sal 100, 4) que tenía lugar en el atrio del templo. La comunidad reunida venera a Yahvé «ante el estrado de sus pies» (Sal 99, 5), le alaba, glorifica y ensalza. En esta *proskinesis* se pronuncian los sonoros epítetos del Dios de Israel: «Dios supremo», «rey», «creador» y «juez» (cf. cap. 1, 2). Los «salmos de Yahvé rey» tienen su *Sitz im Leben* (cf. vol. 2, intr. a cap. 6 1bβ; cap. 10, 1 b) en este acto de culto. Aquí suena la música del culto (Sal 150). Israel se presenta ante Yahvé para venerarle en acción de gracias (Sal 100, 4 s). El comienzo del servicio divino de la fiesta del tiempo cultual está dominado por la exhortación: «Servid a Yahvé con alegría, llegaos ante él con gritos de júbilo» (Sal 100, 2). Se ve, pues, que la alegría es la nota destacada del servicio divino de Israel. Y servir a Dios significa, en dimensión cúltica, entrar en su presencia, alabarle, ensalzarle, venerarle (Sal 95, 1 ss). A la luz del universalismo que irradian estos epítetos de Yahvé, la veneración de Israel no conoce frontera alguna. Todas las naciones, la creación entera, cielo y tierra, participan en la alabanza del Dios rey y Creador (Sal 96, 11 ss; 97, 6 ss; 98, 7 ss; 99, 2 ss; 100, 1). Israel da respuesta perfecta a su elección y misión en la alabanza sumisa de la *proskinesis*. En eso consiste ser pueblo de Yahvé: «Su pueblo y el rebaño de sus ovejas» (Sal 100, 4). «Este es el día que hizo el Señor» (Sal 118, 24). Desde el recinto del templo, los reunidos saludan y bendicen a aquellos que continúan entrando por las puertas en grandes muchedumbres (Sal 118, 26). La alabanza de Dios no conoce limitación alguna de tiempo; en todos los salmos lleva el sello de lo incesante, de lo que jamás cesa. Incluso durante las noches se eleva la alabanza (Sal 134; 8, 4; Is 30, 29).

Durante la semana de la fiesta, la *proskinesis* habría tenido lugar en repetidísimas ocasiones, de manera comparable a las grandes adoraciones masivas en el Islam. Y, en el transcurso de los días festivos, las familias y parentelas habrían aprovechado la oportunidad de *entrar en el templo* varias veces y de adorar al Dios presente en el דביר. De la oración y acción de gracias del individuo particular hablaremos en el cap. 6. Sal 48, 13 nos permite reconocer que se celebraron también procesiones. Se *realizaron procesiones* alrededor del santuario y de la ciudad de Dios. También en estas oportunidades se habrían entonado los «cantos a Sión» (cf. vol. 2, intr. al cap. 6, 4).

Nada sabemos de los actos festivos que se realizaban concretamente en el servicio divino de Israel. Pero tendremos que pensar que

los sacerdotes y cantores *adoctrinaban a grupos* o «ponían un cántico en su boca» (Dt 31, 19). El adoctrinamiento se habría referido, principalmente, a dos campos: a la *torá* y a las obras creadoras e históricas de Yahvé. Sal 119 es el documento más impresionante de un adoctrinamiento-*torá*, que podemos imaginarnos como studium de grupos reducidos. Por lo que se refiere al tema «creación», podemos preguntar —dejando a un lado la exaltación del Creador en el acto cultual de la *proskinesis* (allí tenían su *Sitz im Leben* los «himnos de creación»)— si a cada uno de los siete días de la semana de la fiesta correspondía el adoctrinamiento sobre la respectiva obra de creación de Yahvé, de manera que, en el primer día de la fiesta, se adoctrinara sobre la obra realizada en el primer día de la creación... (Gén 1, 1-2, 4a). En cualquier caso, es apenas inconcebible que a himnos como Sal 8 no corresponda un adoctrinamiento explícito. De igual manera habría ocurrido con las acciones históricas de Yahvé. Los «salmos de historia» ensalzan las «grandes acciones» de Yahvé (cf. especialmente: Sal 105; 135; 136). También a estos salmos, que fueron entonados en forma de alabanza y de acción de gracias, habría correspondido «*la narración*» de las grandes acciones y maravillas de Yahvé en la historia de Israel (Sal 44, 2; 78, 3).

Quien haya vivido alguna vez la experiencia de cómo se adoctrina ininterrumpidamente a grupos en las mezquitas o en templos hindúes, podrá hacerse una idea viva de lo que sucedía en el culto de Israel. Queremos decir que esa persona puede hacerse una idea no de los contenidos, sino de la forma en que acaecía ese adoctrinamiento. Las grandes tradiciones fundamentales de Israel no estuvieron silenciadas en el servicio divino del santuario central para, después, en un lugar y momento indeterminados, desembocar en el canon. Por el contrario, se mantuvieron en relación viva con la comunidad de culto de Jerusalén. Esto es lo que demuestra el eco que encontramos en los himnos, o, por formularlo de otra manera: las tradiciones históricas de Israel no yacían fijadas por escrito, catalogadas y amortajadas en el archivo del templo. Por el contrario, fueron la fuente de narración y adoctrinamiento vivos. La *respuesta de Israel* tal como aparece registrada en los salmos es totalmente inconcebible sin la constante *interpelación*, tal como ésta fue acuñada y transmitida por sacerdotes experimentados. A este anuncio, narración y adoctrinamiento cúlticos correspondía la mediación de la tradición realizada en las familias de generación en generación: «Lo que hemos oído y sabemos, lo que nuestros padres nos contaron, no se lo callaremos a sus hijos, a la futura generación lo contaremos» (Sal 78, 3 s; cf. también Ex 12, 26 s; Dt 6, 7, etc.).

Es urgente plantear otra vez la pregunta de cómo sucedían las cosas en el culto festivo de Jerusalén cuando «todo Israel» participaba en las reuniones festivas. En cap. 1, 2 expusimos ya el problema de la *fiesta de la renovación de la alianza*. Por consiguiente, aquí tenemos que remitir a lo que dijimos en el mencionado apartado. Habrá que añadir y precisar algo y podemos hacerlo indicando algunas ideas a manera de resumen.

Partamos del mensaje profético de Is 2, 2-4. En ese pasaje se dice que Sión, «el monte de la casa de Yahvé», es el lugar del que sale la תורה y la דבר־יהוה (Is 2, 3). Debemos entender תורה en el sentido de «adoctrinamiento sobre la ley» (H. Wildberger, BK X/1, 85); más concretamente, como adoctrinamiento en la ley recibido por la *totalidad de Israel*, al igual que la sinónima expresión דבר־יהוה, que se refería a la palabra profética, tiene por destinatario a la totalidad del pueblo de Dios. Las ideas fundamentales que se hacen patentes en la universal «peregrinación de las naciones a Sión» en Is 2, 2 ss con תורה y דבר־יהוה, son confirmadas, de manera sorprendente, por Sal 50 y Sal 81. En estos dos grandes salmos de fiesta (cf. vol. 2, intr. al cap. 6, 6): 1) se interpela a la totalidad de Israel (Sal 50, 4.7; 81, 9 ss); 2) se trata del adoctrinamiento del pueblo de Dios en temas de los mandamientos de Yahvé y de su derecho (Sal 50, 16 ss; 81, 9 ss); 3) se interpela a Israel mediante una דבר profética (Sal 50, 7; 81, 6.11 b).

Aunque la datación histórica y el comentario de Sal 50 y Sal 81 presentan problemas de monta considerable (cap. 2, 1), es patente, sin embargo, una corriente de tradición que configuró el culto de Israel en el santuario de Jerusalén.

Pero quedan aún puntos oscuros. Así, por ejemplo, no está claro si, a la vista de Sal 50, 2 s, tenemos derecho a suponer una *teofanía* para el acontecimiento cultual de la predicación profética del derecho y del juicio. Si la respuesta es afirmativa, nos encontramos inmediatamente con el problema relacionado con la manera en que la comunidad cultual captó visualmente y se cercioró de la aparición de Dios. Los fantasiosos intentos de Mowinckel y de otros que pretendieron explicar la teofanía bajo la forma de representación dramático-cultual carecen de todo fundamento. A lo sumo podría partirse de que un profeta (cúltico) *invoca la visión de una aparición de Dios*. Y este es también el sentido literal escueto de Sal 50, 2 s. Continúa suscitando dudas la implantación histórico-cultual de una tal proclamación de teofanía. Los problemas de tradición dejan el tema abierto y sin resolver, al menos en la explicación de Sal 50 y Sal 81.

Otro problema, cuya solución parece imposible, esconde el término del «*rîb*-pattern». ¿Existió un ritual cúltico de juicio en Jerusalén? Y ¿qué significación tendría en este ritual Sal 82 y el trasfondo vétero-

oriental de este salmo? Finalmente: ¿que relación podría haber existido entre un ritual cúltico de juicio y el mensaje de juicio de los grandes profetas de Israel? Son otras tantas preguntas que aún no han recibido una respuesta o, al menos, una contestación satisfactoria. La problemática se hace notoria en la investigación de L. T. Whitelocke, *The* rîb-*pattern and the concept of judgement in the Book of Psalms:* Dis. Boston, 1968.

Un tema especial del culto de Jerusalén es la *ofrenda de los sacrificios*. Con todo, sorprende lo poco que los salmos dicen *de facto* sobre este tema. Cuando de la diferenciada y difícil legislación sacrificial de los libros Exodo y Levítico pasamos al salterio resulta apenas comprensible que las referencias al culto sacrificial sean escasas, como veremos enseguida, y, en su mayoría, de carácter general. ¿Se corresponden estas indicaciones con la situación real? ¿Cómo se explica que se diga en 1 Re 8, 5: «El rey Salomón y todo Israel con él sacrificaron ante el arca ovejas y bueyes en número incalculable e innumerable»? ¿Acaso la crítica profética de los sacrificios no se refiere a un hecho que debemos presuponer: que, en el culto de Jerusalén, en la celebración, «todo Israel», pero también los individuos particulares, ofrecieron innumerables sacrificios?

Antes de concretar en los salmos la mencionada problemática, deberíamos recordar, una vez más, la explicación general apuntada ya en repetidas ocasiones. En vano buscaremos en los salmos rituales y descripciones precisas del culto que tuvo lugar en Sión. No se dice una palabra de los rituales sacrificiales ni existen descripciones litúrgicas de ningún tipo, ni siquiera fragmentario.

Conviene, pues, partir primero de datos seguros y admitidos comúnmente acerca de los *tipos principales de los sacrificios* veterotestamentarios. Sólo de esta manera podremos, posteriormente, centrarnos en las menciones de sacrificios en los salmos.

Limitándonos a los *tipos principales*, diremos que, en Israel, estuvieron en uso dos tipos de sacrificio completamente diferentes: los holocaustos y las oblaciones.

Los holocaustos reciben, generalmente, el nombre de זבח. Se trata de un sacrificio comunitario. Porque lo esencial no es la inmolación de la víctima, sino únicamente el que la degustación compartida de lo inmolado crea comunión. Por el simple hecho de comer juntos la carne ofrecida, los comensales se convierten en comunidad. El sentido, meta y efecto de זבח es establecer *communio* entre los comensales. Pero esta *communio* humana es signo de la comunidad fundante con Yahvé, que está presente como comensal. «La comunión fundada no crea unión... sino una *relación defensiva y ofensiva* ; se crea la solidaridad (yo soy vuestro Dios, vosotros sois mi pueblo Jer 7, 23, nuestro

Dios Sal 95, 7, tu pueblo Sal 79, 13), se ayudan unos a otros, se vive para los demás en relación de חסד ואמת...» (L. Köhler, *TheolAT,* [4]1966, 173).

De esta manera, זבח, como sacrificio de comunión, es, de forma especial, un tipo de sacrificio que juega un papel en relación con la alianza y con el pacto de alianza. Y aquí tenemos que apuntar ahora a Sal 50, 5.

R. Schmid, *Das Bundesopfer in Israel:* StANT IX (1964), se ha ocupado profundamente del «*sacrificio de alianza*». Trata, principalmente, del tipo de sacrificio שלמים ya que este concepto es determinante en el prototipo de la descripción de un «sacrificio de alianza» en Ex 24, 5 ss. Al igual que זבח, el concepto שלמים es una denominación del sacrificio de comunión, cuya peculiaridad como «sacrificio de alianza» destaca R. Schmid. Aludiremos a la explicación que Schmid ofrece a modo de resumen: «Originariamente, el sacrificio consistió en una comida a la que precedían una inmolación y un rito de la sangre (en línea con el banquete sacrificial de los nómadas arameos). Cuando entraron en la tierra prometida, los israelitas tomaron, juntamente con otras diversas instituciones cultuales, el banquete sacrificial en la forma de la θυσία griega, pero conservaron el rito de la sangre. Los sacerdotes que ejercían su función en los santuarios fijos recibieron su parte de los sacrificios. Pero a medida que los sacrificios se limitaron al santuario central de Jerusalén fueron produciéndose las descripciones de los ritos, cada día más minuciosas, hasta llegar a la codificación contenida en el código sacerdotal. Pero los resultados con que contamos no nos permiten una respuesta completa a todos los interrogantes...» (99). Podemos aceptar esta postura prudente acerca del proceso de los שלמים si no perdemos de vista que no se ha probado aún si puede hablarse de un «sacrificio *de alianza*» en sentido estricto. Adoptando una posición más modesta podría decirse que זבח y שלמים pudieron ser ofrecidos o celebrados como sacrificios de comunión *también* en el contexto de ברית.

Bibliografía: G. B. Gray, *Sacrifice in the old testament*, 1925; A. Wendel, *Das Opfer in der altisraelitischen Religion*, 1927; W. O.E. Oesterley, *Sacrifice in the ancient Israel*, 1937; R. Dussaud, *Les origines cananéens du sacrifice Israélite*, [2]1941; H. H. Rowley, *The meaning of sacrifice in the Old Testament*, 1950; G. von Rad, *TeolAT*[5]I, 317 ss; R. Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers im alten Israel:* WMANT 24 (1967); W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*, [2]1975, 124 ss.

El otro tipo de sacrificio es la *oblación*. Aquí es conveniente partir del característico concepto מנחה. מנחה es la «entrega», el «ofrecimiento». En la relación profana domina el significado de «rendir homenaje» (cf. Gén 32, 14 ss; 43, 11). «Alguien da, para dar muestra de su homenaje, un don a otros en propiedad y para que dispongan libremente de él» (L. Köhler, *TheolAT,* [4]1966, 174).

No podemos entrar aquí en los detalles ni en la historia del sacrificio de oblación. עלה se convirtió cada vez más en la denominación específica de este sacrificio de oblación. De ordinario, se traduce por «holocausto». De hecho, la oblación ofrecida en sacrificio en la עלה suele ser quemada al fuego. El humo que asciende hacia el cielo acompaña los homenajes, las alabanzas, súplicas y gritos de oración. La oblación de la עלה está destinada, igual que la מנחה, únicamente a

Yahvé. En cada caso, holocaustos y oblaciones son dos especies de sacrificio completamente diferentes. «En el sacrificio de oblación, la persona se desprende, no entramos en los motivos, de una parte de sus bienes. Da. Da sus dones completamente. Los entrega cuando los aniquila con el fuego. Los entrega porque busca a Dios: el rostro de Dios, su perdón, su complacencia, su benevolencia. Pero, en la oblación no busca la comunión. Porque la oblación no crea una unión, sino que, por su misma naturaleza, subraya la distancia. Es veneración, homenaje, sometimiento, entrega a aquél que recibe los dones» (L. Köhler, *TheolAT,* [4]1966, 175).

Si consideramos la aparición de ambos tipos de sacrificio o de los *conceptos* hebreos correspondientes *en los salmos,* tendremos el siguiente cuadro: sólo en Sal 50, 5 aparece el concepto **זבח** en la relación Dios-pueblo; y se hace presente en conexión con el acto de conclusión de la alianza (**כרת ברית**). En Sal 4, 5, a los enemigos que persiguen y acusan al orante se exige que ofrezcan **זבחי־צדק** (cf. también Sal 51, 21). Sobre el significado de **צדק** en este contexto, podemos decir en principio: « **צדק** significa... el don salvífico, que proviene de Dios y capacita a los hombres para mantenerse alejados de toda acción injusta, para eliminar todo tipo de amenazas a la paz y para reparar la **כבוד** del acusado injustamente. Los sacrificios exigidos son considerados como medio para entrar en posesión de la **צדק**. En la ejecución de esos sacrificios, los oferentes pasan a participar del don salvífico de la **צדק**. Mediante ella se encuentran en condiciones de contribuir a la superación de la injusticia y de todo aquello que va contra la comunión» (W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht:* FRLANT 99, 1970, 87). Cf. también el comentario a Sal 4, 5 y Sal 51, 21 en el siguiente volumen de esta obra.

Digno de ser tenido en cuenta es el hecho de que **זבח** aparece, la mayoría de las veces, en conexión con la *toda.* Por consiguiente, sirve para dar nombre al «sacrificio de acción de gracias» en cuanto que se hace patente la comida de comunión unida con la *toda* (Sal 27, 6; 54, 8; 107, 22; 116, 17). En Sal 54, 8 **זבח** y **הודה** están en paralelo. Si prescindimos de Sal 106, 28, donde se habla de los ilegítimos sacrificios de muertos, tenemos que decir, respecto de la presencia del término **זבח** en los salmos, lo siguiente:

1) En la relación-Israel, para Sal 50, 5 el «sacrificio de alianza» establece la comunión;

2) **זבח** aparece, preferentemente, en el «canto de acción de gracias del individuo particular» (vol. 2, intr. al cap. 6, 2aγ) y se refiere a la comida comunitaria en el acto de la *toda* (cf. Lev 7, 12 ss; para los detalles, cf. R. Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers im alten Israel,* WMANT 24, 1967 63 ss). Volveremos más tarde a Sal 50, 8 y Sal 51, 18.

De Sal 50, 8 se desprende claramente que «todo Israel» ofrece la *oblación* de la **עלה** a Yahvé. El orador profético (en la interpelación a Israel) afirma expresamente en un oráculo declaratorio: «Tus holocaustos están siempre ante mis ojos» (Sal 50, 8). Y también el individuo particular declara: «Con holocaustos entraré en tu casa, te cumpliré mis votos... te ofreceré pingües holocaustos» (Sal 66, 13.15). Pero no se dan detalles concretos de **עלה**. También es escasa la información que se nos ofrece acerca de **מנחה**. En Sal 96, 8 se exhorta a las naciones a homenajear a Yahvé y a ofrecerle **מנחה**. De la invitación a entrar en los atrios se desprende que se trata de un acto cultual según el modelo de oblaciones de Israel. En Sal 141, 2 se habla de **מנחה** es sentido «espiritualizado» (R. Rendtorff, 65). Por consiguiente, se ha confirmado la anunciada escasa referencia de los salmos a la praxis sacrificial en el culto de Israel.

Tendríamos que añadir que la *agrupación de diversos términos sacrificiales* en Sal 20, 4; 7; 50, 8; 51, 18 no da perfil alguno a los conceptos concretos, sino que sirve únicamente para presentar la totalidad del culto sacrificial de manera global. Pero los pasajes ponen en primer plano el problema de la crítica a los sacrificios realizada en los salmos.

Sobre la historia de la interpretación de la *crítica a los sacrificios en los salmos* comenzaremos diciendo que se formaron dos concepciones contrapuestas. En la primera fase de la interpretación, se supuso que en Sal 40, 7; 50, 13; 51, 18 resuena la crítica profética del sacrificio. Después, S. Mowinckel defendió que no se rechaza el sacrificio en los salmos mencionados, sino que se desplaza el acento: del sacrificio al ofrecimiento del canto, en especial del canto de acción de gracias (*PsStud* IV, 51). Para los problemas de interpretación, cf. J. J. Stamm, *Ein Vierteljahrhundert Psalmenforschung:* ThR 23 (1955) 61 s.

Tenemos que preguntarnos si existe una alternativa estricta de interpretación. Pero antes tendremos que situar cada uno de los pasajes de los tres salmos en su contexto correspondiente. En Sal 50, 11-15, el orador profético, en una afirmación en tono de juicio, dice: a Yahvé, creador del cielo y de la tierra y Señor del mundo, pertenece la tierra con cuanto la llena. Por consiguiente también los animales empleados en los sacrificios le pertenecen. Nadie puede darle algo que él no posea. La gran culpa de Israel no consiste en ofrecerle sacrificios —esto se afirma expresamente en Sal 50, 8—, sino en que el pueblo ha olvidado la majestuosa realidad de su Dios (Sal 50, 22). Por eso Yahvé se presenta de nuevo a su pueblo en la teofanía y en la autocomunicación. Deben desaparecer las concepciones de Dios ingenuamente

espíritu contrito». El orante no ofrece ningún sustitutivo del sacrificio. Tampoco debemos entender la *toda* como ofrecimiento vicario. El orante presenta su espíritu contrito ante Yahvé, en la certeza de que esta sacrificio no será objeto de una sentencia de rechazo, sino de que es grato a Yahvé (cf. Sal 34, 19; Is 57, 15; 61, 1). En su menesterosidad, en su desamparo y pobreza, el hombre está bajo la promesa del Dios de Israel (Sal 50, 15). El puede y le está permitido «ofrecerse» a sí mismo en toda su miseria y no será rechazado (Sal 51, 13).

El que la fuerte crítica al sacrificio, presentada en Sal 51, 18 ss, haya experimentado una «corrección» ulterior en 21 indica únicamente que, por principio y de manera general, el culto sacrificial tiene su lugar fijo en el servicio divino de Israel. El locutor del versículo 21 expresa con claridad la inquebrantable fidelidad respecto del ordenamiento cultual del sacrificio. El rechazo y la crítica del sacrificio es también la excepción en los salmos. Es una indicación y anticipación de lo que encontrará una última y definitiva clarificación en el nuevo testamento, concretamente en la Carta a los hebreos.

Además de las celebraciones y festividades ordinarias o regulares del culto en Jerusalén debemos prestar atención a los *actos de culto organizados por motivos especiales*. Los cantos de oración de la comunidad nacional (vol. 2, intr. al cap. 6, 2aβ) conducen a la situación de las «celebraciones de luto nacional» cuyos motivos y constitución tenemos que considerar en primer lugar. La relación cultual de la que se trata aquí ahora recibe el nombre de צום («ayuno»). Se convocó a este «ayuno» cuando situaciones importantes para la vida de la nación parecían hacerlo aconsejable. Entonces, había que convocar por doquier en el país el estado de situación apurada y la lamentación cúltica (Is 22, 12; Jl 1, 14). La decisión era tomada por los ancianos; los sacerdotes dirigían la reunión en el lugar sagrado. Se reunía la קהל (Jl 2, 16; Jer 36, 6.9; 1 Re 8, 33.35). Esta costumbre existió ya en los tiempos más remotos (Jue 20, 23 ss; 21, 2 ss; 1 Sam 7, 5 s). Se «santificó» el «ayuno» (Jl 1, 14; 2, 15). Los participantes en el culto reunidos en Jerusalén se abstenían de todo alimento y de toda alegría (Is 58, 3 ss). Se quitaban los vestidos o los desgarraban (Is 32, 11; Miq 1, 8; Jl 2, 13). Se rapaban el cabello (Is 15, 2; 22, 12; Miq 1, 16); se hacían incisiones en la piel (Os 7, 14; Miq 4, 14). Los arrepentidos se arrojaban al suelo y se revolcaban en el polvo (Sal 44, 26; Miq 1, 10; Jer 6, 26); esparcían ceniza sobre sus cabezas (Neh 9, 1). Todo esto eran los gestos característicos de anonadamiento que testimoniaban el dolor, arrepentimiento y disposición de conversión. Bajo la dirección de los sacerdotes, también éstos vestidos de saco, la comunidad reunida pasaba el día y la noche en el santuario (Jl 1, 13). Lamentación, gritos y alaridos ascendían desde el polvo (Is 29, 4; Miq 1, 8; Jer

14, 12; Jl 5, 8; 2, 1). Por 1 Sam 7, 6 y Lam 2, 19 conocemos el rito del derramamiento de agua que acompañaba la lamentación y el llanto.

Los *cantos de oración de la comunidad nacional* tenían su *Sitz im Leben* en este «servicio divino de súplica». Los sacerdotes y los cantores pronunciaban en alta voz las peticiones y entonaban los cantos penitenciales (Jl 1, 9.13; 2, 17). Se presentaba ante Yahvé una detallada descripción de la situación de apuro o de la necesidad: el quebranto del pueblo en las catástrofes guerreras, la sequía, las plagas de langosta y, de manera especial —como tendremos oportunidad de ver—, la destrucción del santuario de Jerusalén. En los salmos, la guerra y la destrucción del templo son el tema más frecuente de los cantos de oración de la comunidad nacional.

La *destrucción de Jerusalén* y la profanación del lugar sagrado constituyeron una situación especial de apuro. El acontecimiento del año 587 a.C. originó un culto de lamentación realizado de forma regular y celebrado entre las ruinas del templo. De manera especial las Lamentaciones (cf. H. J. Kraus, BK XX 8 ss), pero también aquellos salmos que giran en torno a la destrucción del templo, permiten reconocer cantos y oraciones referidos a este motivo, determinante durante largo tiempo. Paralelos vétero-orientales a la «lamentación por el santuario destruido» demuestran de forma impresionante que, en el mundo antiguo, era usual entonar los cantos de luto en las ruinas de un lugar sagrado destruido por los enemigos. Puede percibirse claramente la situación a través de unos trozos de la lamentación por el destruido santuario de Ur:

> «El señor de los países ha renunciado a su casa...,
> Mullil ha abandonado el santuario Nibru...,
> Baba ha renunciado a la "ciudad santa"...
> ¡Oh ciudad, amarga es la lamentación por tu causa,
> amarga es, oh ciudad, la lamentación por tu causa!
> Por la buena ciudad que fue destruida
> se eleva amarga lamentación...
> Un día me ha sido impuesto, la lamentación me ha sido mandada,
> que me entristezca a causa de este día...
> Por la noche me ha sido impuesta amarga lamentación...».

Cf. A. Falkenstein-W. v. Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, 1953, 187 s. 192 s.

Por Zac 7, 5 sabemos que la lamentación por la destrucción de la ciudad de Jerusalén y por el santuario no sólo se celebró en el quinto mes, en recuerdo del aniversario de la catástrofe, sino también en el séptimo mes, es decir, en la fecha de la gran fiesta de otoño (cf. también Zac 8, 19; allí se habla, además, de una celebración de luto en el mes décimo). Bajo el eslogan del «ayuno», las parentelas del pueblo de Dios peregrinaban a Sión (Jer 41, 5) para recordar la gran desgracia en oraciones penitenciales y súplicas y pedir a Yahvé que cambiara la suerte. También los exiliados celebraron estos cultos de luto o lamentación.

Bibliografía sobre las «celebraciones de luto nacional»: H. Gunkel-J. Begrich, *EinlPs* 4; H. W. Wolff, BK XIV/2, 23 ss (allí más bibliografía).

Característico de las *oraciones penitenciales de la comunidad de culto* es, ante todo, la descripción de la situación de apuro. Se presenta

ante Yahvé la catástrofe acaecida en todas sus dimensiones. La destrucción de Israel significa no sólo la terrible experiencia del encuentro con la ira de Dios (Sal 80, 5), sino también el abandono y rechazo de Dios (Sal 60, 3 ss; 74, 1). En Sal 60, 3 ss se habla de las dimensiones cósmicas en las que repercute la destrucción de Israel: los fundamentos de la tierra se han conmovido. Ahí se pone de manifiesto el alto grado de certeza que el pueblo de Dios tiene de su elección, ese pueblo que ve abandonado su destino y su misión en el mundo de las naciones. Alguna de las oraciones lo dice con claridad: la honra de Yahvé, su santo nombre, han sido ultrajados por la obra destructora de los enemigos (Sal 74, 18). Pero estas consideraciones no ponen sordina a la confesión de la culpa. La comunidad nacional confiesa su culpa que está enraizada profundamente en la cadena de las generaciones. Desde los mismos comienzos se ha resistido Israel a la voluntad salvífica de Yahvé o se ha revelado contra ella (Sal 78). Por eso se hará justicia a Dios en su juicio. Se aceptará la pena merecida. En los salmos aparecen por separado los ritos y gestos que eran corrientes en el culto de lamentación anteriormente diseñado. La confesión de la culpa y el autoanonadamiento abren una nueva postura de sumisión a la actuación del Dios de Israel en la historia de su pueblo. La comunidad de culto vuelve su mirada hacia los acontecimientos y maravillas de la liberación de Egipto, fundamento de la historia del pueblo, a la conducción a través del desierto y a la donación de la tierra (Sal 80, 2.9 ss). Los israelitas recuerdan las antiguas, inquebrantables, normas de salvación (Sal 60, 8 ss). En Sal 74, 12-17, en una pieza intermedia hímnica, se honra a Yahvé como «rey» y creador del mundo. El recuerdo de las maravillas de la creación, de la derrota de los primigenios poderes caóticos, fortalece la seguridad en la ilimitada plenitud de poder del Dios de Israel, también, y de manera especial, en el presente cargado de apuros. Domina la certeza de que Yahvé Sebaot, que reina sobre los querubines, tiene la suprema perfección del poder (Sal 80, 2 ss). Por consiguiente, las súplicas de la comunidad nacional no apuntan al vacío; se refieren e invocan las grandes acciones y maravillas de Yahvé: «haznos volver» (Sal 80, 4.8.20); «vuelve ya» (Sal 80, 15). La *restauración* del pueblo de Dios y el *retorno* de Yahvé a Israel son (sobre el trasfondo de la historia de la elección y de la alianza) los temas determinantes de las peticiones y exclamaciones. Tenga a bien presentarse y manifestarse el lejano y escondido Dios, dice el pensamiento conductor del Sal 80.

A la petición de la restauración de Israel corresponden las exclamaciones que piden la *destrucción de los enemigos* y exigen venganza. Se vuelve aquí a tocar otra vez la exigencia de venganza; así ocurre en los contextos determinados de los cantos de oración de la comunidad

nacional. Ciertamente, tendremos que subrayar de nuevo que el ansia de venganza está enclavada en la espera y petición de que sea restaurada la honra de Yahvé (Sal 74, 13). Que las naciones paganas no tengan oportunidad de decir con desprecio: «¿Dónde está el Dios de Israel?» (Sal 79, 10). Con todo, en estos pasajes, que resultan frecuentemente tan escandalosos, hay que tener presente la influencia del lenguaje cultual tradicional: las repercusiones de antiquísimas fórmulas de maldición, tal como eran empleadas de ordinario en la conclusión de la alianza y en otras circunstancias. Cf. C. Barth, *Einführung in die Psalmen:* BiblStud 32 (1961) 56; M. Noth, «*Die mit des Gesetzes Werken umgehen, sind unter dem Fluch*», en *GesStud:* ThB 6 ³1966, 155-171 (ed. cast.: Sígueme, Salamanca 1985).

Sal 83, 19 llegó a una conclusión y comprensión de gran alcance: en Israel se ha dado a conocer el עליון, el Dios supremo. Siempre que triunfan los enemigos de Israel se pone de manifiesto que los pueblos quieren hacer desaparecer al testigo y representante de la voluntad salvífica y soberana de Yahvé. ¡Así de profundas son las relaciones! Por eso el juicio sobre los enemigos está inserto en los misterios de la elección y del gobierno de Dios en la historia universal.

Digamos algo sobre el servicio divino regular. Comenzaba con la peregrinación y con la entrada en el recinto del templo. Y terminaba con las *bendiciones de la ceremonia de despedida.* Podríamos considerar Sal 67 como «salmo de bendición». En forma de deseo y de súplica, todas las expresiones giran en torno al tema ברכה. Sal 67, 2 se refiere claramente a la bendición aarónica (Núm 6, 24 ss). La forma y figura peculiar del salmo se explica por la conexión con una situación cultual que resulta ya completamente opaca. Cf. F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel:* WMANT 32 (1969) 200. Si también Sal 67, 7 s se refiere a la acción de gracias por la cosecha, no sería descabellado pensar que las expresiones de bendición pertenecen a la fase de la conclusión del acto cultual. Hay que prestar atención al paso del versículo 2 al 3: «Yahvé tenga piedad de nosotros y nos bendiga, su rostro haga brillar sobre nosotros, para que se conozcan en la tierra tus caminos, todos los pueblos te den gracias». Igualmente el versículo 6: «Que te alaben las naciones, Yahvé; que te ensalcen todos los pueblos». La bendición suplicada por Israel y prometida a la comunidad de culto no es sólo una fuerza encuadrada en las fronteras del pueblo de Dios y operante dentro de los límites del pueblo de Dios; por el contrario, es una *luz que ilumina a Israel*, que tiene que brillar sobre todos los pueblos de la tierra y hacer que todos los confines del mundo teman y alaben a Yahvé. El culto de Israel se encuentra ubicado constantemente en un horizonte universal, en su comienzo, en la totalidad del desarrollo

festivo y en la finalización. El pueblo de Dios jamás celebra una exaltación exclusiva de sí mismo que se encontrara fuera de su elección, destino y misión.

La *ceremonia cultual de despedida* se refleja en Sal 121 y culmina en la siguiente afirmación: «Yahvé guarda tu salida y entrada, desde ahora y por siempre» (Sal 121, 8). Un participante en el culto se despide del santuario. Entra en la esfera en la que montes amenazadores, sol abrasador y necesidad agobiante le acosan. «¿De dónde vendrá mi auxilio?», se pregunta el peregrino con la mirada puesta en la dirección hacia su hogar (Sal 121, 1). «El auxilio me viene de Yahvé, que hizo cielo y tierra» (2). Durante el camino el pie no resbalará ni peligro alguno se presentará ni de día ni de noche. El Creador del cielo y de la tierra asiste al caminante que retorna a su casa. El guardián de Israel no duerme (4). Así como vigila atentamente por su pueblo, cuida de cada uno de los que salen del santuario, de la «fuente de la vida». «Te guarda Yahvé de todo mal, él guarda tu alma» (7). Con esta promesa y con esta convicción abandona el peregrino Jerusalén.

4. *Teología del servicio divino*

«Servicio divino» (עבדה). Con esta expresión se apunta, en primer lugar, al culto que se celebra en el recinto del santuario. Pero «servir a Yahvé» no significa únicamente encontrarse *con Dios en la fiesta del* culto, rendirle homenaje, alabarle, estar dispuesto a escuchar y a actuar en la fiesta de muchas y variadas maneras. «Servir a Yahvé» es una expresión que, en el antiguo testamente, desborda los límites de lo cultual. Quien desea entrar en el templo, tiene que responder, en las puertas, a los interrogantes que se le formula acerca de su conducta diaria (Sal 15; 24). La interpelación que la comunidad de Israel experimenta en el servicio divino tiene que demostrarse en la práctica de la vida diaria fuera del santuario (Sal 50; 81).

Desde un principio se llamó la atención sobre el planteamiento de la vivencia cultual de Israel. Para el pueblo de Dios veterotestamentario, el culto no era un espacio alejado de la historia, de la política. Por el contrario, hay que tener en cuenta rasgos fundamentales en los salmos que mantienen firme la crítica profética. «Derecho y justicia» quieren salir del servicio divino de Israel (Sal 37, 28; 50, 16 ss; 82, 3; 98, 9; 99, 4; 103, 6 ss; 119, 5 ss; 146, 7; 147, 19). «El falso servicio divino reduce a Dios a la pasividad. En el servicio divino correcto, el hombre experimenta la acción vivificadora de Dios. El falso servicio divino se distancia de la vida profana. El servicio divino correcto activa la totalidad de la vida a través de la justicia y del derecho» (H. W. Wolff, *La hora de Amós*, 1984, 53). Cf. H. J. Kraus, *Gottesdienst in alten und im neuen Bund*, en *Biblisch-theologische Aufsätze*, 1972, 195-234.

Con todo, el servicio divino era un *acontecimiento especial* en el santuario. El servicio de Yahvé, para cuyo ejercicio había sido elegido y destinado el pueblo de Dios, tenía su centro distintivo en el culto. Las fiestas constituían los puntos culminantes de la vida, las fuentes de toda vida y acción. Israel existía a partir del tiempo lleno, denso, de las reuniones cultuales. «Para los israelitas, el tiempo no es un concepto vacío, como para nosotros; no es una línea. El tiempo está lleno de contenido; se compone de lo que acaece en él» (S. Mowinckel, *Religion und Kultus*, 1953, 58; J. Pedersen, *Israel* I-II, 487 ss).

Aunque no se puede prescindir de una *fenomenología* general *del culto*, nuestra tarea consiste en destacar la peculiaridad del servicio divino de Israel. Para la interpretación fenomenológica fundamental de lo cultual podríamos arrancar del pasaje siguiente: «La fiesta significa siempre el retorno de un momento del mundo con el que lo antiguo, lo más digno de estima y lo más sublime, está de nuevo aquí; un retorno de la época dorada, cuando los antepasados tenían un contacto directo con los dioses y espíritus. Este es el sentido de la exaltación festiva que, cuando es realmente fiesta, se diferencia de toda otra seriedad y de toda otra alegría. De ahí las formas solemnes, grandiosas, de la auténtica acción de culto, cuyo estilo no pertenece a la esfera de los objetivos prácticos; estilo que da testimonio de una plenitud sagrada, de una genialidad encantadora del alma que se sitúa en lo impensado, en lo antiquísimo-eterno, en lo divino. El hombre ha entrado en una altura; este retorno lo ha levantado a las alturas» (W. F. Otto, *Die Gestalt und das Sein*, 1955, 255).

Ideas similares encontramos en M. Eliade: «El tiempo sagrado es, por su esencia, reversible. En realidad es un tiempo mítico que es actualizado de nuevo. Cada fiesta religiosa, cada tiempo litúrgico, significa la reactualización de un acontecimiento sacro del pasado mítico, del tiempo de los comienzos. La participación religiosa en una fiesta significa salir de la duración ordinaria del tiempo y reingresar en el tiempo mítico que se hace presente otra vez en esta fiesta» (M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, 1957, 40 [ed. cast.: *Lo sagrado y lo profano*, 3 1979]).

El servicio divino de Israel se diferencia en gran medida de esta concepción fundamental del culto:

1) Ni en el antiguo testamento ni en los salmos se recurre al «tiempo mítico». Los salmos jamás hablan de un «retorno de la época dorada» ni de un «reingreso en el tiempo mítico». Israel supo que su sustento primario no era el tiempo mítico ni el acontecimiento periódico de la naturaleza.

2) Por el contrario, el pueblo de Dios veterotestamentario se refirió, en primer lugar, a la historia de las grandes acciones de Yahvé, entre las que se encontraba el acontecimiento de la creación. «Que Israel no se sintiera conducido primariamente por los acontecimientos periódicos de la naturaleza, sino por sucesos históricos totalmente determinados, era la manifestación de su fe, aunque entonces no era consciente todavía de su modo distinto de ser, ni de su fuerza. Por consiguiente existe plena razón para hablar de una fundamentación histórica de la fe yahvista, si bien hay que excluir el concepto moderno de historia que, como es sabido, implica de un modo muy acentuado la idea de la relatividad y caducidad de todo acontecimiento. Mas los hechos históricos que fundamentaban la comunidad de Yahvé eran absolutos». (G. von Rad, *TeolAT* [5]II 137 s).

También S. Mowinckel, que, en principio, concede gran importancia a una fenomenología general del culto en la investigación del servicio divino de Israel, afirma: «Tal vez Israel tomara mucho del "modelo cultual" dominante en el oriente antiguo y de las ideas y ritos relacionados con aquel, pero Yahvé es "el Dios vivo", "el Dios santo que no muere" y "se revela", el cual, en acción recreadora y vencedora, demuestra quién es. El culto de Israel fue un encuentro con el Dios omnipotente, conocido por las vivencias de la historia» (S. Mowinckel, *Religion und Kultus*, 1953, 77). Con ello se indica claramente lo especial y singular del culto veterotestamentario.

3) El servicio divino de Israel, en cuanto que se orienta hacia el Dios venidero, encierra una inconfundible e irrenunciable referencia al futuro: la espera de Yahvé, el esperar en él y, principalmente, la mirada puesta en la consumación universal de la elección y destino de Israel en el mundo de las naciones... todo esto da su impronta específica al culto en Jerusalén.

En el servicio divino de Israel, el pueblo de Dios reunido experimenta una *interpelación que proviene de Yahvé*. «Quiero escuchar lo que dirá Yahvé» (Sal 85, 9). Esta disposición profética a escuchar pone de manifiesto la significación que la palabra de Dios adquiere en el servicio divino de Israel (cf. también Sal 50, 7 ss; 81, 9.11 b).

Junto a los sacerdotes, encargados de dirigir a Israel —y a cada individuo dentro de Israel— hacia el encuentro con Yahvé en la alabanza, en el canto y en el sacrificio, están los *oradores proféticos*, cuya misión consistía en transmitir la palabra de Dios (cf. S. Mowinckel, *Religion und Kultus*, 1953, 57 s). A pesar de que no disponemos aún de un cuadro claro de la profecía cultual ni de la actuación de los profetas en el servicio divino de Israel, sin embargo la respuesta de Israel, recogida en los salmos, sería totalmente impensable sin la alocución de Yahvé en el centro del culto veterotestamentario. Con todo, hay que tener sumo cuidado para no proyectar cualquier tipo de «concepciones protestantes» del servicio de la palabra veterotestamentario en el mundo del antiguo Israel. Por el contrario, en el planteamiento fundamental acerca del culto antiguo en general, hay que mantener siempre las prescripciones y definiciones extraídas del entorno de Israel.

S. Mowinckel entiende como característico y determinante en el culto «las formas visibles, ordenadas y fijadas socialmente, eficaces, por las que realiza y ejerce su efecto la vivencia religiosa de la comunión entre divinidad y "comunidad"» (RGG[3] IV 120 s).

Esta definición general introduce una confrontación con la tesis formulada por J. Wellhausen: el culto fue originalmente *el elemento étnico* en la religión de Israel. Más concretamente: «Se ve que tales particularidades del culto israelita no hacen a éste mejor que a los pueblos restantes ni constituyen diferencia alguna de principio. Si, por consiguiente, existe alguna diferencia de hecho, ésta no consiste en el tipo del culto, sino en el dativo al que el culto es destinado. Israel no se lo da a Baal, sino a Yahvé. Pero en el período primero esto no sucedió de manera tan exclusiva como en épocas posteriores. Yahvé era en ciertos límites todavía más tolerante» (J. Wellhausen, *Israelitisch-jüdische Religion: Grundrisse zum Alten Testament*, ed. R. Smend, ThB 27, 1965, 79).

¿Eran realmente las cosas así? ¿Radica la diferencia únicamente en el dativo del destinatario? Hemos indicado anteriormente la importancia que la historia adquirió en el servicio divino de Israel. Además señalamos algunas diferencias características fundamentales. Pero, al mismo tiempo, no puede dudarse de que Israel realizó su culto en el marco y en la tendencia del culto festivo vétero-oriental. Israel sirvió a su Dios en las categorías y leyes fundamentales de lo cúltico. Pero ¿que repercusión tiene este hecho en la interpretación teológica del servicio divino veterotestamentario?

«En el culto, la revelación se convierte en elemento institucional» (S. Mowinckel, *Religion und Kultus*, 46). ¿Qué significa esto? Mowinckel continúa: «La divinidad continúa revelándose a los que buscan a Dios en el mismo lugar y por los mismos procedimientos. Y esto puede realizarse de diversas maneras: mediante el culto regular o a través de celebraciones casuales, por ejemplo por medio de un oráculo, por la sacra administración de la justicia (ordal), mediante revelaciones en sueños, por medio de vivencias extáticas» (46). *Institución significa regularidad*. Pero la regularidad presupone que tienen que acontecer determinados ciclos fijos. Al menos serían de esperar. En el culto se institucionaliza la revelación. ¿Significa esto que la institución «culto» dispone a su antojo de la revelación de Dios, que la «orga-

niza» regularmente de acuerdo con las expectativas de la comunidad cultual? ¿Son los medios cultuales instrumentos de una eficacia actualizante que los sacerdotes y otros servidores del culto —según el orden— están en condiciones de ejecutar? Por supuesto, cualquier teología del servicio divino tiene que formularse esta pregunta. Las «leyes propias» de lo cultual exigen definir con claridad si el Dios de Israel es reductible a las leyes y categorías del culto de acuñación vétero-oriental. Si esta pregunta recibiera contestación afirmativa, tendríamos que ver en qué medida sucede esto. Sabemos demasiado poco acerca del misterio de la teofanía y, por consiguiente, no podemos responder exhaustivamente a estas preguntas. También es exiguo por desgracia el conocimiento que tenemos de lo que ocurría concretamente en el culto, de cómo se introducían y desarrollaban cada uno de los actos en concreto.

En un plano general podemos afirmar únicamente que:

1) En ningún lugar de los salmos existe la menor huella que permita suponer que la *libertad de Yahvé* estuviera mediatizada o suprimida por la ley institucional del culto; que, por consiguiente, funcionarios del santuario dispusieran a su antojo de la manifestación del Dios de Israel o que pudieran haberla ocasionado regularmente.

2) Por el contrario, la referencia del servicio divino de Israel a la historia repercutía en que el pueblo de Yahvé, y en este pueblo las personas concretas, no se encontraran en una «situación de comienzo normal» sino que se presentaban en el santuario suplicando y esperando, gritando desde su situación de apuro y pidiendo el rescate; se ponía de manifiesto que *Yahvé estaba lejos del pueblo;* que él guardaba silencio, que había que llamarle: «¿dónde estás?». Por consiguiente, en los salmos, a la persona le corresponde aguardar y esperar; a Dios le pertenece el misterio de la libertad de su venida.

Pero ¿no fue introducida el arca regularmente en el templo? ¿No empalmaba con este acontecimiento la demostración plástica de la venida de Yahvé y la *certeza de la presencia de Dios*? ¿Acaso no se refería todo el culto en Jerusalén al *Deus praesens*, al Dios de Israel que reina y habita en Sión? ¿No tuvo que partir siempre la comunidad cultual de la creencia de encontrar la *comunión con Yahvé* en el santuario? ¿No tenía derecho a adorarle como presente? Todas estas preguntas deben ser contestadas con un sí rotundo. Pero este sí no apuntaba a mecanismo cultual alguno. La «venida» de Yahvé y su presencia en Sión es entendida en el salterio como acontecimiento de la חסד del Dios de Israel y como demostración de su אמת. De esta manera, un «momento personal» se hace determinantemente central. Que Yahvé viene y no guarda silencio (Sal 50, 3) es el acontecimiento constantemente *nuevo* de su *clemencia*, de su gracia. Su manifestación constante y su presencia viva testificada es la prueba de su *fidelidad*. Pero, como ya se puso claramente de manifiesto con anterioridad, el acontecimiento de la gracia y la demostración de fidelidad se fundan en las acciones de elección y sostenimiento históricos de Yahvé. Hacia ellas se orienta retrospectivamente la totalidad del culto de Jerusalén; de ellas recibe promesa y prenda.

Al definir de manera general la finalidad u *objetivo del culto* con la formulación «comunión con Dios», el servicio divino de Israel exige una determinación mucho más precisa. ¿Qué significa «comunión con Dios»? ¿Cómo se realiza? La siguiente explicación de S. Mowinckel pone de manifiesto los problemas que surgen de aquí: «En los tiempos primitivos, las personas tenían una prueba palpable de que se había realizado realmente el encuentro con la divinidad en el culto: era la vivencia de estar lleno de sentimientos incoercibles de fuerza. Esto se exterioriza en el *rapto extático*...» (S. Mowinckel, *Religion und Kultus*, 60). Por supuesto, no podemos negar el rapto extático cuando hablamos del culto de Israel. La תרועה y otros varios actos de alegría, de júbilo, de baile y de felicidad acompañaban, en Jerusalén, la experiencia de la presencia de Dios y de la comunión con el *Deus praesens;* pero se trataba de *manifestaciones concomitantes* de la certeza que derivaba, en último término, de la afirmación de Yahvé: «Yo soy tu Dios y tú eres mi pueblo». El Dios de Israel no era el estimulante baálico del culto a la naturaleza, sino el Dios que se revelaba, salvaba y liberaba en la historia de sus acciones, cuya actuación bienhechora no puede separarse de su obra histórica (cf. *supra).*

En el servicio divino, la persona espera *vida y bendición*. Esta expectativa es general. Podría definirse la bendición como la auténtica fuerza fundamental de la vida. En la cotidianidad, la vida se debilita, está constantemente amenazada. «El hombre busca a Dios para vivir y Dios sale a su encuentro para darle vida. Conseguir vida y conservarla es la más elemental necesidad de la vida» (S. Mowinckel, *Religion und Kultus*, 61). ¿Se presupone tales elementales necesidades, expectativas y satisfacciones también en el servicio divino de Israel? Sin duda alguna que sí. No obstante, tenemos que apuntar dos correcciones al cuadro general trazado por S. Mowinckel:

1) Hay que preguntar más concreta y profundamente por el *concepto de vida* en el antiguo testamento y, más concretamente, en los salmos. Para ello remitimos a la antropología de los salmos en el cap. 6, 1. Ahora nos limitaremos a señalar que, en los salmos, la idea de vida está completamente marcada por la realidad de Israel, es decir, únicamente por Yahvé y por la relación determinante Dios-pueblo.

2) Yahvé es *Dios vivo;* es el compendio y fuente de la vida como creador de todo ser viviente. Su fuerza vital creadora, divina, no

decrece, no se apaga. Este hecho revela un nuevo aspecto de la concepción de cuanto acaece en el culto.

Mowinckel fue el primero en caer en la cuenta del *modelo cultual del mundo vétero-oriental* sustentado por el culto a la naturaleza. Y fue también el pionero en aplicarlo al servicio divino de Israel. En la torridez veraniega de Palestina y Siria desfallece la vida, muere la divinidad. Toda vida pierde vigor y se encamina hacia la muerte. Pero la fiesta del año nuevo marca el comienzo del cambio en el ciclo de las estaciones del año. La divinidad «revive». «El culto multiplica la fuerza de bendición de la divinidad» (S. Mowinckel, *Religion und Kultus*, 64). Y la renovada vida de la divinidad pasa a la comunidad en el culto del año nuevo. El culto ocasiona *renovación de la vida natural.* Mowinckel aplica un esquema similar a Israel, pero introduce la modificación especial de la «historización» de lo mítico-natural: «en Israel, el contenido principal de la fiesta era la revitalización de la historia. Yahvé venía de nuevo y renovaba la alianza con su pueblo recreándolo de esta manera. En la fiesta, la comunidad experimentaba la vieja historia de la salvación, la salida de Egipto, la maravilla del mar de las Cañas, la revelación del Sinaí: todo ello era vivido como una nueva y actual realidad. Con ello, la religión de Israel adquiere una impronta que la distingue de todos los restantes cultos en el oriente próximo y medio» *(Religion und Kultus*, 73).

Pero esta «acuñación» especial, diferenciadora, de la religión de Israel, señalada por S. Mowinckel, no es suficientemente clara porque el *concepto de renovación* aparece como atado naturalmente y apresado en el ritmo de las estaciones del año. Las constantes determinantes vétero-orientales de la fiesta del año nuevo influyen de manera excesivamente fuerte y constante en la comprensión del culto veterotestamentario. La *renovación* de la vida natural se habría llevado a cabo en el servicio divino de Israel *también* desde la historia. Las explicaciones problemáticas están enraizadas en el fondo en las interpretaciones que S. Mowinckel dio al reinado de Yahvé y a la fiesta de la entronización (cf. *supra* cap. 3, 3). Para ser eficaz *(renovatus renovandis)*, tenía que renovarse, en acto cultual de entronización, precisamente el reinado, transitoriamente perdido e inactivo, de Yahvé. Pero no concuerdan con esta interpretación las expresiones dominantes del salterio que presentan a Yahvé como rey y creador, como Señor y fuente de la vida, como Dios que «no muere» (Hab 1, 12). Cf. H. J. Kraus, *Der lebendige Gott*, en *Biblisch-theologische Aufsätze*, 1972, 16 ss.

El concepto de la *renovación cultual* está pidiendo a gritos una investigación a fondo y amplia. ¿Qué significado encierra el acontecimiento de la renovación en el culto de Israel? Si centramos nuestra mirada en ese culto, ¿podemos hablar realmente de una «renovación»? «Muchos autores hablan de una fiesta de *renovación* de la alianza. Pero este concepto presupone que se ha producido previamente una *ruptura*, presupuesto que no concuerda con la realidad de cada momento. Por consiguiente, para mí, "fiesta de la alianza" y "recuerdo de la alianza" son dos denominaciones sinónimas» (R. Schmid, *Das Bundesopfer in Israel*, 1964, 106 nota 16). Pero ¿no encierra unas tonalidades racionales y causales excesivas el concepto de renovación en estos apuntes críticos de Schmid? Indiscutiblemente, de Yahvé viene algo «nuevo». A esto «nuevo» corresponde, en los salmos, el «canto nuevo» (Sal 33, 3; 96, 1; 98, 1; 149, 1). Pero, ¿qué significa «nuevo» en el lenguaje bíblico? Deberíamos cuidarnos de no echar mano precipitadamente del concepto de lo «escatológico». Sí podemos hacer una afirmación clara: «Es nuevo lo que obra *Yahvé*, a diferencia de todo lo que es producto de la actuación de hombres, poderes y dioses. Novedad y renovación son magnitudes que reciben su calificación del Dios de Israel. De igual manera, el concepto «renovación» necesita una clarificación amplia en cuanto a su dimensión cultual.

Componente de este contexto es también la pregunta de si —y en qué manera— la renovación fue *actuada y representada dramáticamente* en el culto. Citemos otra vez a S. Mowinckel: «Los ritos y objetos cultuales no son *sólo* símbolos». «En el culto *sucede* siempre algo. El culto es *acontecimiento*, realidad acaecida, suceso salvífico en ejecución» *(Religion und Kultus*, 73). «Por consiguiente, el culto conlleva siempre una impronta dramática en mayor o menor grado; es un *drama cultual*» (74). ¿Pueden aplicarse estas afirmaciones también al servicio divino de Israel? ¿En qué sentido serían correctas? ¿De qué tipo es el *acontecimiento* que tiene lugar en el culto? ¿Qué significa «suceso salvífico en ejecución»? ¿Cuál es la diferencia calificadora entre un suceso en el culto y el suceso en la historia?

Indudablemente no es suficiente responder que la historia de la salvación fue actualizada en Israel mediante el drama cultual. Porque el pensamiento contemporáneo presupuesto en toda idea de actualización parte del aspecto de que los acontecimientos históricos pertenecen al pasado. «La historia presupone el pasado; es pasado lo que ha perdido su eficacia. Pero el espíritu hebreo no tiene esta idea de pasado o historia... Pasado y presente son una unidad de actuación de Dios» (L. Köhler, *Der hebräische Mensch*, 1953=1976, 126). Por consiguiente, todo lo que sucedió «en otro tiempo» no es pasado, sino presente. Las grandes acciones de Yahvé son una realidad que crea vida hoy. Por eso, la palabra y la mímica sólo pueden *testimoniar*, *aproximar*, *aplicar*, la presencia de la actuación de Dios. En el servicio divino de Israel lo verdaderamente importante no es la representación

actualizadora de un drama cultual, sino la testimonial y comunicadora aplicación en palabra y mímica. El drama cultual escenifica «repetición», retoma del pasado lo que estaba a punto de perder su fuerza vital. Según Mowinckel, el drama cultual es «drama *creador*» *(Religion und Kultus*, 78), fuerzas mágicas creadoras son inherentes a él. Pero este planteamiento, que puede ser acertado en lo que se refiere a la actualización de los tiempos míticos en el entorno de Israel, no capta los acontecimientos del servicio divino veterotestamentario porque tal explicación atribuye la realización del suceso y las fuerzas creadoras, renovadoras, a la ejecución cultual *(opus operatum)*, mientras que, en el servicio divino de Israel, Yahvé es el único que actúa, que crea y está presente. *Palabra, mímica y gesto* corresponden a la actuación *de Dios*, se insertan en su gobierno y sitúan a los participantes en el culto en este acontecimiento (cf. Ex 12, 11 ss). En los salmos apenas si podemos reconocer algo de todo esto. En ninguno de los salmos podemos aplicar realmente la categoría del drama cultual. Sí podemos afirmar que la *respuesta* de Israel, hecha palabra en los salmos, presupone una *interpelación* a Israel (en el sentido más amplio).

En toda representación y explicación del culto veterotestamentario de Israel hay que tener siempre presente el *reinado universal de Yahvé*. Yahvé es glorificado como rey y creador, como juez de las naciones. Cielos y tierra le pertenecen; los pueblos deben adorarle. El servicio divino de Israel está siempre abierto a la totalidad del mundo y a la historia universal. Permítasenos que insistamos: jamás podrá desconocerse la significación de este aspecto ya apuntado en numerosísimas ocasiones.

«El que Yahvé en Sión sea contemplado en relación con la totalidad del universo en una perspectiva cósmica y, en cuanto al mundo de las naciones, también social y políticamente; el que se le considere como Creador que conserva la vida de la totalidad del mundo y actúe como garante del decurso del mundo que reclama vida, representa, aunque algunas afirmaciones concretas de este tipo aplicadas por Israel a Yahvé estuvieran relacionadas anteriormente con otros santuarios cananeos, *algo totalmente nuevo en el camino israelita del conocimiento de Dios*, que, con su apertura a relaciones universales de la actuación de Yahvé, confirió nuevos acentos y aspectos al contenido de la veneración de Yahvé de los tiempos anteriores a la monarquía y en sus primeros tiempos» (O. H. Steck, *Friedensvorstellungen im alten Jerusalem:* ThSt 111 [1972] 21).

4
EL REY

Muchos cantos se dirigen al rey. Tales composiciones reciben la denominación de **מעשי למלך** en Sal 45, 2. H. Gunkel les dio el nombre de «salmos reales» *(EinlPs* § 5). Se trata de los salmos 2; (18); 20; 21; 45; 72; 89; 101; 132; 144, 1-11. En cuanto al grupo formal, cf. vol. 2, introd. al cap. 6, 3. No puede afirmarse la existencia de un lenguaje formal común que marque su impronta en estos salmos. Como característica compartida de todos estos «salmos del rey» podemos apuntar únicamente la posición central determinante de la figura del **מלך** o el tema del reinado. Con ello señalamos un límite. Es completamente incorrecto aplicar el concepto de «cantos reales» a textos en los que está completamente ausente toda resonancia de «motivos regios» o contiene ecos sumamente débiles. Concretamente pretendemos señalar que el encabezamiento **לדוד**, que apunta a un rey, no da derecho a catalogar en el grupo indicado el respectivo salmo en el que la figura del **מלך** no aparezca con claridad en ninguno de sus versículos.

S. Mowinckel comenzó interpretando el reinado en Israel desde los modelos vétero-orientales, especialmente babilónicos, y enfatizando su divinidad: «El rey es santo, es poderoso. Esto significa: es divino, porque santidad y poder son las propiedades auténticamente divinas; quien las posee es más que un hombre. La divinización del rey no es una locura ni adulación cortesana, sino religión viva» *(PsStud* II, 302). Lo que se inició con generalizaciones de la historia de las religiones fue elaborado metodológicamente en la *pattern-school*. Se recopilaron *cultic pattern* y *ritual pattern* comunes al oriente antiguo. Y puesto que muerte y resurrección, dolor y exaltación tenían que ser (en opinión de esta dirección investigadora) elementos de tal *pattern*, en correspondencia, gran parte de los salmos calificados por H. Gunkel como «cantos de lamentación y de acción de gracias» fueron incluidos en el *ritual pattern* regio; consecuentemente, fueron tratados como «cantos regios». Remitiremos especialmente a la colección de artículos editada por S. H. Hooke, *Myth, ritual and kingship*, 1958, Incluso cuando *the ritual pattern* es calificado como «abstracción» y

construcción que no puede ser probada, como en A. Bentzen, se entiende Sal 3; 11; 12; 13; 14, etc., como «salmos de lamentación del rey». ¡Hasta tal punto llegó a influir el planteamiento-*pattern*! Cf. A. Bentzen, *Messias, Moses redivivus, Menschensohn*, 1948, 20. Anotemos que, en la mayoría de los casos, se aceptó una «democratización» de precedentes salmos reales, pero jamás se puso en duda que motivos reales fueran determinantes.

Puede comprobarse claramente que la desaparición de las fronteras de grupos formales claramente determinados con ayuda del principio *pattern* fue una medida totalmente incorrecta que abrió un campo imprevisible a las especulaciones.

En la *crítica del principio-pattern* era sumamente importante determinar las diferencias en la concepción del reinado en el oriente antiguo. Las concepciones dominantes en Egipto y en Mesopotamia se distinguieron entre sí de forma notabilísima y habrá que tener presente también una diferenciación histórica en ambos espacios políticos. Cf. H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, 1948; C. J. Gadd, *Ideas of divine rule in the Ancient East*, 1948. Señalemos que la monarquía en Israel tuvo un origen peculiar y una historia especial. Sería totalmente abusivo e históricamente desajustado borrar los perfiles de este origen y de esta historia mediante un general *divine-kingship-pattern*. Para la crítica al *pattern*, cf. especialmente: M. Noth, *Gott, König, Volk im Alten Testament*, en *GesStud:* ThB 6, [3]1966, 188-229.

La composición de los salmos reales veterotestamentarios depende esencialmente de la respuesta que se dé al *Sitz im Leben* de estos cantos. Aquí es imprescindiblemente necesaria la concreción objetiva, teniendo en cuenta clara y diferenciadamente la situación especial que se dio en Israel. Por consiguiente, hay que evitar a toda costa introducir en ellos cualquier elemento extraño de fenómenos percibidos en el entorno vétero-oriental y elevados a la categoría de modelos cultuales.

Si planteamos la pregunta acerca de la ocasión en que fueron cantados y pronunciados los salmos reales, Sal 110 nos ofrece una primera pista para la respuesta. El salmo contiene retazos de una situación y mensajes en la *fiesta de entronización* de un rey de Jerusalén. Se aplican a un rey de la dinastía de David antiquísimos privilegios del reino-ciudad (jebusea) de Jerusalén. También podemos considerar Sal 2; 72 y 101 como cantos que giran alrededor del acto de la entronización. Surge, no obstante, la pregunta de si al primer acontecimiento de la entronización no correspondió una fiesta anual «del rey y del templo» que presentaba a los que peregrinaban a la fiesta, en un solemne ceremonial de apertura de la fiesta principal anual, los presupuestos fundamentales del culto en Jerusalén, *la elección de David y la elección de Sión*. En un primer momento, H. Gunkel llamó la atención sobre esta «fiesta anual» y sus paralelos

egipcios (*EinlPs* 141). Sal 132 sería texto capital para conocer esta fiesta. En este salmo descubrimos un acto de culto que, con la entrada solemne del arca, recuerda la «elección de Jerusalén» (Sal 132, 13) y, con la recitación de 2 Sam 7, hace memoria de la «elección de David y de su dinastía» (Sal 132, 11 s). Es posible que Sal 2; 71; 101 estuvieran encuadrados en esta «fiesta real de Sión», celebrada anualmente y que era el pórtico de la fiesta de las tiendas. Cf. H. J. Kraus, *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament*, 1951, 50 s; H. J. Kraus, *Gottesdienst in Israel*, [2]1962, 215 s.

Una situación completamente diferente se perfila en Sal 45. Se trata de las *nupcias del rey*.

Habrá que ver el lugar que ocuparon en concreto los oráculos de Dios, las oraciones y cantos de acción de gracias del rey en el culto. Sea cual fuere la respuesta que se dé a esta tarea, diremos que la *oración de intercesión por el rey* es un elemento importante en la teología de la realeza veterotestamentaria; e igualmente los *deseos de bendición* y las *alabanzas*, en los que penetraron formulaciones del estilo cortesano del oriente antiguo.

Bibliografía sobre los salmos reales: K. R. Crim, *The Royal Psalms*, 1962; S. S. Patro, *Royal Psalms in modern scholarship:* dis. Kiel, 1976; W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*, [2]1975, 180 s; allí más bibliografía.

1. *Nombres*

En el salterio, la figura central de los salmos reales recibe el nombre de מלך: Sal 2, 6; 20, 9; 21, 2.8; 45, 2; 61, 7; 63, 12; 72, 1; 89, 19. En esta lista se han incluido oraciones de intercesión en favor del rey que aparecen en otros grupos de salmos.

El plural מלכים aparece en Sal 144, 10 y se refiere aquí a los reyes descendientes de la dinastía de David. Constituye una particularidad el que el rey de Israel sea llamado «*Ungido*» (משיח): Sal 2, 2; 20, 7; 84, 10; 89, 39.52; 132, 10. Son interesantes los sufijos posesivos. El rey es ungido *de Yahvé* (Sal 2, 2; 20, 7; 84, 10; 89, 39.52; 132, 10). En Sal 89, 21 llega a decirse que Yahvé mismo le ungió con óleo sagrado (cf. también Sal 45, 8). W. H. Schmidt resume las investigaciones sobre el acto de la unción de la siguiente manera: «Para el antiguo oriente no es en manera alguna evidente que la *unción* constituya una parte esencial del ritual de la coronación. Se realizaba ocasionalmente en la toma de posesión de altos funcionarios egipcios y el faraón Tutmosis III hizo rey a un príncipe vasallo sirio (según una carta de Amarna) al "derramar aceite sobre su cabeza". Pero faltan indicaciones claras

de una unción del rey mismo tanto en Egipto como en Mesopotamia. Parece que tal uso fue desconocido en ambas regiones. En cambio, el rey hitita fue ungido por el pueblo o por los nobles, al igual que apunta el antiguo testamento en repetidas ocasiones. De ahí la sospecha de que "el rito en Israel o Judá provenga de la costumbre hitita". Canaán podría haber actuado como "eslabón transmisor"... "*(Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*, ²1975, 199; E. Kutsch, *Salbung als Rechtsakt im Alten Testament und im alten Orient*, 1963, 56). La unción alcanzó una importancia grandísima en Israel. Situaba al rey bajo la protección de Yahvé y lo declaraba intocable (Sal 105, 15; 1 Sam 24, 7; Sal 89, 21 s). Al mismo tiempo, el משיח fue equipado con los carismas necesarios para su oficio y acreditado en su cargo como rey de Yahvé.

En este punto no podemos pasar por alto que, en el primitivo Israel, los líderes carismáticos y los caudillos del tiempo de los Jueces fueron equipados con el רוח יהוה. De la concepción de que el רוח se comunica por medio de la unción (1 Sam 10, 1 s; 16, 13 s; 2 Sam 23, 1 s), se formaron las expresiones de «reposar», «permanecer» el רוח sobre el ungido (Is 11, 2; 61, 1). De cualquier manera, la unción es un acto que cambia y renueva la existencia del ungido, acto al que Calvino, no sin acierto, califica como acontecimiento creador *(creare* en CR 59, 42).

La unción quedaría reducida a una concepción tabú-mágica si perdiésemos de vista en algún momento que el rey en Israel recibe su dignidad y su cargo mediante la *acción electiva de Yahvé.* El Dios de Israel *eligió* a David y a su dinastía (Sal 89, 4.21; 132, 11). Por este motivo, el rey será llamado «elegido» de Yahvé (Sal 89, 4.21). La monarquía israelita no se asienta sobre el ideal del despliegue de poder, sino sobre el misterio de la elección. El ungido de Yahvé es rey elegido en el pueblo elegido.

En Babilonia se creyó que la monarquía descendió del cielo en la era mítica (AOT² 167). La situación es completamente distinta en Israel. «Del» reinado por antonomasia no puede hablarse en modo alguno. «El hecho histórico más sorprendente respecto de la monarquía en Israel es que pasaran tantos años de su historia antes de implantar esta institución» (M. Noth, *Gott, König, Volk im Alten Testament*, en *GesStud:* ThB 6, ³1966, 216). La implantación de la monarquía tuvo que luchar contra violentas oposiciones y los presupuestos fueron diferentes en Israel y en Judá. Cf. A. Alt, *Das Königtum in den Reichen Israel und Juda*, en *KlSchr* II, 116-134. En los salmos, la referencia al rey aparece indisolublemente unida al *nombre «David».* David es el primer elegido: Sal 89, 4.21.36; 132, 1.10.17; 144, 10. Los reyes en Jerusalén son de la semilla, de la descendencia de David y,

por consiguiente, herederos de la promesa de Natán (2 Sam 7) que afirmó un reinado eterno para David y para su descendencia. Porque Yahvé eligió a David para cumplir tal promesa, para eso, como se dirá más tarde en Israel, selló un «pacto» con David y con su descendencia (Sal 89, 4 s). ¡De esta manera tan profunda está anclada la monarquía en Jerusalén en la historia de Israel y, por consiguiente, en la historia de las grandes acciones de Yahvé! Aquí no hay espacio alguno para la mitología ni para la generalización fenomenologizante.

Tendremos que poner de manifiesto que denominaciones religiosas extrañas, como la de llamar al rey «hijo de Dios», se insertan en el campo de fuerza de la teología de la elección y, por consiguiente, quedan «desmitologizadas». En Sal 2, 7 se declara el rey como *hijo de Yahvé.* Tendremos que examinar aún con mayor detalle cómo se inserta esta denominación en la relación padre-hijo indicada en Sal 89, 27.

El rey, al ser llamado, en el acto de la entronización, a estar junto a Yahvé, escucha el lugar que le ha sido asignado: «Siéntate a mi derecha» (Sal 110, 1) y, a partir de ese momento, puede ser llamado «el hombre de su diestra» (Sal 80, 18). Como sentado a la diestra de Dios, el rey participa de la dignidad de Yahvé y del poder de éste como עליון ; puede ser celebrado como «el supremo entre los reyes de la tierra» (Sal 89, 28). Numerosas denominaciones provienen del estilo cortesano del oriente antiguo. Con sumo respeto, un orador cultual llama al rey «Señor mío» (Sal 110, 1), le aplica la denominación divina «escudo» (Sal 84, 10-12; 89, 19) y llega a darle el tratamiento de אלהים (Sal 45, 7). Efectivamente, esta variante es discutida. M. Noth dice: «Hay que afirmar que jamás, ni siquiera una sola vez, se equipara a la monarquía jerosolimitana, y menos aún a la judía ni a la israelita, con la divinidad». Y continúa Noth: «Con esta afirmación queremos decir que tampoco hay que entender Sal 45, 7 como si aquí se tratara al rey como "dios"». Por consiguiente, puede preguntarse si no existe la posibilidad de interpretar la frase de la siguiente manera: «Tu trono es (como) el trono de Dios, que permanece por siempre jamás». Cf. M. Noth, *o. c.*, 225. Tendremos que atenernos escrupulosamente al principio que formula Noth: en Israel jamás se equipara el rey a Dios; por consiguiente, no se le aplica el término אלהים con consciencia teológica.

Distinta es la impresión que sacamos del ampuloso y exagerado estilo cortesano. Se percibe claramente la exageración cuando se califica al rey como «el más bello entre los hombres» (Sal 45, 3) y cuando, a continuación, se llega a llamarle el «*divino*» (Sal 45, 7). En la alabanza ditirámbica de un canto nupcial, אלהים no es una apoteosis responsablemente consciente, sino una exaltación del estilo cortesano

que ensalza al «divino». El contexto pone de manifiesto con claridad lo que acabamos de decir.

Evidentemente, es muy posible que tales exageraciones de Israel hubieran crecido en las tradiciones cananeas del lugar de culto así como el oficio de sacerdote-rey («sacerdote según el orden de Melquisedec») en Sal 110, 4 fue una herencia de las tradiciones jebuseas, preisraelitas.

Es notable, pero imposible de clarificar, que el rey, en Sal 80, 18, oración de intercesión, sea llamado בן־אדם («Hijo del hombre»). Se trata de una denominación que forma parte del conjunto conceptual de Dan 7, 13 s, escrito apocalíptico. Y surge la pregunta acerca del papel que jugaban los mitos del hombre primigenio en la teología israelita del rey. Probablemente tuvieron sólo contactos superficiales con las tradiciones veterotestamentarias ya que aparecen sólo de manera rudimentaria. Hasta la apocalíptica no tenemos un cuadro claro. Por consiguiente, sería un error craso incluir en la monarquía, de forma precipitada y global, tradiciones- אדם tal como aparecen, por ejemplo, en Sal 8, 5 s. Igualmente, sería desacertado especular sobre una ideología rey-hombre primigenio. Precisamente a este respecto, al antiguo testamento es extremadamente sobrio. En las afirmaciones enmarcadas en la creación, אדם es realmente un hombre y no un «rey-hombre primigenio». El בן־אדם de Sal 80, 18 forma parte, por consiguiente, de la prehistoria (oculta) de la teología-hijo del hombre que emerge en la apocalíptica.

En el contexto de las denominaciones que recogen los salmos como aplicadas al rey se encuentran también las *insignias* y los *signos* o atributos *de su dignidad*. El rey porta una «corona»; una diadema sostenida con una especie de orquilla dorada (נזר Sal 132, 18; también en Sal 89, 20; cf. crítica textual en vol. 3). Esta «corona» puede recibir el nombre de עטרת: Sal 21, 4. Además, el rey tiene un cetro, la «vara del reino» (Sal 45, 7; 89, 45; 110, 2). Se sienta sobre un trono, sus pies se posan sobre un escabel (Sal 110, 1; 89, 5.15.30.37.45; 132, 11 s). Nos queda por preguntar dónde estuvo el trono del rey. Para los problemas, cf. vol. 3 de esta obra.

A continuación trataremos de la función del rey en el servicio divino (2) y del carisma y de la tarea del rey (3), pero antes tenemos que constatar una *orientación fundamental*, formulada clarísimamente por K. H. Bernhardt: «Según el testimonio de los libros históricos del antiguo testamento, en la concepción israelita del rey hay un distanciamiento claro respecto de tres momentos esenciales de la ideología regia vétero-oriental:

1) Identidad de Dios y rey.
2) El rey como objeto de culto.
3) El poder del rey sobre las fuerzas de la naturaleza... Tampoco el salterio contiene testimonios de estos tres momentos» *(Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament*, 1961, 225).

2. *El rey en el servicio divino*

No existe la menor duda de esto: en el servicio divino de Israel, el rey no fue objeto de culto. No puede probarse ni siquiera los rudimentos de una hipotética veneración. Pero, al mismo tiempo, tenemos que afirmar que el rey que gobernaba en Jerusalén desempeñaba funciones cultuales. Según Sal 110, 4 le fue conferido el *oficio de un sacerdote* (כהן). En consonancia con el viejo orden jebuseo, también los descendientes de David fueron reyes-sacerdotes («según el orden de Melquisedec»). Tenían que desempeñar servicios de mediación. Entre estas funciones se encontraban, indudablemente, la oración para todas las ceremonias cultuales en el santuario real de Jerusalén (1 Re 8, 22 s), la bendición de la comunidad nacional reunida (1 Re 8, 14) y, en circunstancias especiales, el ofrecimiento de sacrificios (1 Re 8, 62 s). En Jer 30, 21 se designa el acceso del rey sacerdote al sancta sanctorum con el término técnico קרב («aproximarse»). Por consiguiente, y en principio, tenemos que afirmar que al rey se le asignaron funciones cultuales del tipo descrito.

Pero el rey ocupaba el centro del acontecimiento cultual en el acto de la *entronización* o en la *fiesta regia de Sión*, celebrada anualmente y reflejada, especialmente, en Sal 132.

Puesto que se entrecruzan motivos pertenecientes a la entronización que marca el comienzo del reinado y otros que forman parte de la celebración festejada regularmente, será aconsejable diseñar el culto de la entronización con todos los textos disponibles y, posteriormente, partiendo de Sal 132, comentar aspectos de la fiesta anual.

En Sal 110 percibimos claramente descripciones de situación y mensajes de una *fiesta de entronización*. Los ritos solemnes de entronización, consagraciones y oráculos nos permiten contemplar un cuadro, ciertamente fragmentario pero impresionante, de una entronización. Se ha pretendido reconstruir todo el decurso de tal ceremonial. Mencionaremos brevemente los intentos de L. Dürr y de G. Widengren.

L. Dürr comparó Sal 110 con el papiro egipcio Ramesseum y pretendió descubrir el siguiente ceremonial de la fiesta: 1) entronización; 2) investidura; 3) homenaje; 4) instituido como sacerdote; 5/6) victoria sobre los enemigos; 7) bebida sacramental de la fuente sagrada (L. Dürr, *Psalm 110 im Lichte der neueren altorientalischen Forschung*, 1929).

Widengren vio la secuencia de la fiesta de una manera algo diferente: 1) oráculo de Dios con el anuncio de la filiación divina; 2) entronización; 3) toma de posesión del cetro; 4) ofrecimiento de dones

al rey; 5) investidura; 6) aparición del rey; 7) bebida de la fuente (G. Widengren, *Sakrales Königtum im Altem Testament und im Judentum*, 1955).

En todos estos intentos de reconstrucción se pasa por alto el hecho de que los salmos no contienen ritual alguno completo. Y esta afirmación vale igualmente para Sal 110. A lo sumo, encontramos extractos del ritual, de descripciones rudimentarias de situaciones y de mensajes que formaron parte de un contexto cultual mucho más amplio que no podemos reconstruir en su totalidad. Así, en Sal 110, aparecen en primera fila las tradiciones regias preisraelitas jebuseas, referidas especialmente a la tradición-Melquisedec, concentradas en la investidura y consagración del rey como sacerdote-rey «según el orden de Melquisedec» (Sal 110, 4). También el beber de la fuente de Guijón habría sido un rito antiquísimo del culto jerosolimitano de entronización (Sal 110, 7).

A la vista de esta selección precisa del ritual no podemos ni debemos pasar por alto que el rey entronizado en Jerusalén detentaba *diversos ministerios* y, por consiguiente, en el acto de la entronización debió aludirse a numerosos presupuestos y tradiciones de su oficio. Este rey no es sólo heredero del viejo reino-ciudad jebuseo (Sal 110; Gén 14, 18 s); es también, y principalmente, descendiente heredero de la dinastía de David (2 Sam 7; Sal 132); será coronado rey de Judá (2 Sam 2, 4); en él están presentes tradiciones de todo Israel (2 Sam 5, 3) que hacen referencia al arca-santuario (Sal 132); finalmente es heredero del «patrimonio real», Jerusalén, de la «ciudad de David» (2 Sam 5, 9).

Cada una de estas perfiladas tradiciones resuena en el culto de entronización de Jerusalén. Las presentaremos en la medida en que lo permitan los salmos reales.

Desde un punto de vista de metodología es altamente importante que la investigación del culto veterotestamentario esté marcada por un trabajo diferenciado y diferenciador desde el punto de vista de la historia de la tradición. Hay que evitar, al mismo tiempo, dejarse llevar de una generalización fenomenologizante. Teniendo siempre presentes estos presupuestos y las consideraciones rudimentarias hechas con anterioridad, podemos comenzar con Sal 110.

El culto de la entronización se abre con un *mensaje* (Sal 110, 1; 2, 2.7 s; Sal 110, 3.4). Se trata de la auténtica colación de soberanía, de la legitimación fundamental. Podríamos presentar como paralelos los protocolos del rey egipcio en los que la colación de la soberanía y la transmisión de los nombres de trono son elementos constantes. Cf. G. von Rad, *El ritual real judío*, en Id., *Estudios sobre el antiguo testamento*, 1976, 191 s. En el antiguo testamento, este protocolo recibe el

nombre de עדות (2 Re 11, 12) o también חק (Sal 2, 7). La promulgación de los nombres de trono aparece, además de en los salmos, en Is 9, 5. El que no aparezca en los salmos reales prueba que el ritual en el salterio aparece sólo de forma sumamente fragmentaria.

En cualquier caso, tendremos que partir de un documento fijado en forma de protocolo, mencionado en Sal 2, 7 y llamado חק. Tal vez tendríamos que llamar inmediatamente la atención y decir que tal «protocolo» de legitimación fundamental es llamado en el antiguo testamento «orden *de Yahvé*», con lo que se sitúa bajo el signo de la transmisión profética. O dicho de otra manera: la colación de la soberanía en Israel como legitimación que proviene de Yahvé concede un derecho fundamental al mensaje profético desde el principio. Por eso, el oráculo de Yahvé, contenido en Sal 110, 1, es introducido con נאם, término característico de la profecía. Por supuesto, no es éste el lugar indicado para exponer toda la problemática de la profecía cultual, pero tendremos que partir de que oradores proféticos o proféticamente inspirados emergen en el culto de entronización de Jerusalén.

Si nos orientamos por Sal 110 y Sal 2, 7, diremos que el *contenido de la delegación de soberanía* estaba determinado de tres maneras en el protocolo del mensaje, que debió convertirse en elemento de tradición de primera fila:

1. Declaración solemne del rey como «hijo de Dios» (Sal 2, 7; 110, 3).
2. Invitación a subir al trono «a la diestra de Dios» (Sal 110, 1).
3. Designación de quien sube al trono como heredero legítimo de las tradiciones regias vinculantes en Jerusalén (por ejemplo, la tradición de Melquisedec: Sal 110, 4). También aquí debemos ser conscientes de que en ello se dispone de materiales reconocibles de la selección del ritual.

Cuando el rey es declarado solemnemente «*hijo* de Dios», podría hablarse —de acuerdo con el protocolo real egipcio— de un nombre de trono. Pero lo realmente decisivo es la *transformación de la existencia*, que se pone de manifiesto en la declaración (transmitida, al parecer, proféticamente) de un lugar tan importante como Sal 2, 7: «Tú eres mi hijo; yo te he engendrado hoy». Esta sentencia del derecho real sacro, fijada protocolariamente, fue comunicada al rey en una entronización (ya pasada y conmemorada cada año o celebrada recientemente). El rey se acoge a este oráculo, lo da a conocer. Tal vez, el acontecimiento del oráculo como tal era un arcanum. Que el rey era «hijo de Dios» fue una idea absolutamente conocida en el oriente antiguo. No obstante, cuando nos fijamos en las concepciones vétero-orientales de la filiación divina de un gobernante debemos apuntar

ciertas diferenciaciones. Aquí interesa, no obstante, la pregunta capital: ¿en el marco de qué presupuestos y conexiones tenemos que ver y entender el título «hijo de Dios» de Sal 2, 7? Preferimos arrancar de Sal 2, 7 porque el paralelo en que se refleja más claramente el acontecimiento de la entronización, Sal 110 (v. 3), plantea una serie de problemas que es preciso resolver antes de utilizar ese texto para responder a la pregunta formulada.

En las investigaciones más recientes se parte de que, tanto en el oriente antiguo como en el antiguo testamento, habría que suponer una filiación divina mitológico-física del rey. Pero recordemos que no puede presuponerse una comprensión unívoca y única en el oriente antiguo. Tal vez la tradición egipcia haya presentado al faraón en el sentido del *deus incarnatus* como «hijo de dios», engendrado por el dios Amón, nacido de la madre reina, pero tales concepciones mitológico-físicas de una filiación divina del rey son totalmente extrañas al antiguo testamento. En Jerusalén, el rey se convierte en «hijo de Dios» por la vocación y entronización que confiere plenos poderes. O dicho con mayor precisión: la filiación divina se funda en *un acto de adopción. Per adoptionem* el gobernante es declarado hijo de Dios mediante un acto jurídico emitido proféticamente (para el acto jurídico de adopción fuera del protocolo regio, cf. Gén 30, 3; 50, 23). Aquí se apoyan las últimas profundidades de la autorización y colación de soberanía expresadas en el חק. La afirmación profético-protocolaria «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy» se manifiesta como una palabra creadora que da vida a una nueva existencia. En la adopción se esconde la elección. *Per adoptionem*, el rey elegido es conducido hasta las proximidades de Dios. Es elevado a representante de su soberanía y constituido heredero de su ámbito de poder (Sal 2, 7 s). En consecuencia, podemos afirmar que, para el antiguo testamento, «el rey no era "hijo de Dios" por naturaleza; que, por su subida al trono, no entraba necesariamente en la esfera de la divinidad, sino que, por decisión voluntaria del Dios de Israel, fue *declarado* hijo en el momento de acceder a su puesto de rey» (M. Noth, *Gott, König, Volk im Alten Testament*, en *GesStud:* ThB 6, ³1966, 222).

Por consiguiente, el rey de Jerusalén fue «hijo de Dios» no en los tiempos mitológicos o en un acontecimiento misterioso de la unión de divinidad y humanidad; fue «hijo de Dios» *en el hoy* de la afirmación en el día de la adopción y entronización. Fueron determinantes no concepciones mitológicas extrañas, sino parámetros del derecho de familia. Cf. H. Gese, *Natus ex Virgine*, en *Probleme biblischer Theologie. G. v. Rad zum 70. Geburtstag*, 1971, 80 = *Von Sinai zum Zion:* BEvTh 64 (1974) 137.

Tal vez sea este el momento oportuno de recordar que ya Calvino cayó en la cuenta de que el oráculo Sal 2, 7 no alude a un «perpetuum actum extra tempus», sino al concreto «tempus illius demonstrationis» (CR 59, 46). No sólo las elucubraciones mitologizantes, sino también las especulaciones cristológicas atribuidas forzadamente al antiguo testamento pueden falsear el sentido literal sencillo del texto.

Debemos señalar algunas puntualizaciones sobre la *relación padre-hijo* que Sal 2, 7 afirma entre Yahvé y el rey. Mientras que, en Sal 2, 7, la filiación del rey se constituye mediante las expresiones eficaces de adopción —al igual que en el código de Hammurabi § 170 s la afirmación «vosotros sois mis hijos» tiene como consecuencia la inserción en la comunidad familiar con todos los derechos y deberes— en 2 Sam 7, 14 y Sal 89, 27 s existe otra fundamentación de la relación padre-hijo entre Dios y su rey. La declaración de Yahvé «yo seré su padre y él será mi hijo» (2 Sam 7, 14) tiene su paralelo en la promesa de la alianza Jer 31, 33: «Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo». En tal formulación de la relación padre-hijo se configura el tema «*alianza con David*». En analogía con la relación Dios-pueblo de la alianza de Israel, se habla de la alianza con David. Y así como la alianza con Israel se fundaba en la elección de Yahvé, de igual manera la alianza con David emana de la acción electiva de Dios (cf. especialmente Sal 89, 4). Para «alianza con David»: Sal 89, 4.29; 132, 11; Is 55, 3; 2 Sam 23, 5; Jer 33, 21. Para elección de David: 1 Re 8, 16; Sal 89, 4.

Indiquemos que *elección y alianza* en la tradición de David se basan en la promesa de Natán (2 Sam 7) y figuran como חסדי דוד (Sal 21, 8; 89, 25.27.34) para toda la dinastía de David. Pero todo esto deberá ser tratado con mayor detalle cuando expongamos las afirmaciones esenciales de Sal 132.

Paralela a la declaración de hijo de Dios en Sal 2, 7 se encuentra la misteriosa afirmación de Sal 110, 3. No es fácil de reconocer y sólo podemos acceder a ella mediante correcciones críticas del texto (cf. volumen 3 de esta obra):

«Sobre montes sagrados,
del seno de "la aurora",
"te engendré como rocío"».

Naturalmente, la primera pregunta a formular es si la restauración de un texto original, tal como esta traducción lo ha realizado, es válida o no. El peso de lo hipotético se da en cualquier caso.

Si pretendemos una primera aproximación comparativa, tendremos que decir que Sal 2, 7 fundamenta la transformación de la existencia en «hijo de Dios» mediante la declaración de adopción. En Sal 110, 3, por el contrario, se describe en cuadros misteriosos la

procreación. Esta acaeció «sobre los montes santos», «del seno de la aurora»... «como rocío». El procedimiento de la asociación nos permite interpretar el texto desde el antiguo testamento y desde el oriente antiguo. Así, en Is 14, 12, el rey de Babilonia es calificado como «hijo de la aurora». Pero esta asociación, que apunta al *hieros gamos*, no sirve de ayuda. Tampoco podemos buscar relación alguna con la divinidad ugarítica *šḥr*. Parece más adecuado pensar que Sal 110, 3 contiene metáforas arcaicas. En Jos 8, 20 e Is 58, 8, la aurora es símbolo de esperanza y de cambio, comparable con la estrella de Jacob (Núm 24, 17. Parece que la misteriosa expresión de Sal 110 pretende indicar el lugar y hecho de la procreación de la «*esfera celeste*»: el rey sale de la sublime altura, del mundo de Dios. Su aparición es una «subida desde la altura» (Lc 1, 78). Así, en Sal 110, 3, se declararía al rey, en el día de su subida al trono, el maravilloso origen de la altura, se le hablaría de esperanza de la luz que asciende, el nacimiento del «mundo celestial». En las metáforas arcaicas titilan fragmentos de una mitología ya difuminada. Por consiguiente, es posible que el texto oculte una vieja ideología regia jebusea. Pero sólo la intención, captada en el contexto, es capaz de descifrar los arcaísmos. Digamos, una vez más, que se trata únicamente de un intento.

H. Gese entiende y traduce el texto de Sal 110, 3 de manera distinta. Apuntemos su interpretación. Gese se refiere, ante todo, al comienzo del v. 3: «En ti hay nobleza en el día de tu fuerza —ese día del poder... es, evidentemente, el presente día de la entronización». Y a continuación se dice en analogía con Sal 2, 7: «Sobre la santa serranía del seno materno, de la aurora, te he dado a luz». La “serranía santa” es, naturalmente, Sión (como Sal 87, 1 y también Sal 2, 6; 3, 5; 15, 1; 43, 3; 99, 9), sobre la que se lleva a cabo este nacimiento, formulado aquí concretamente como nacimiento “del seno materno”; y lo que viene inmediatamente a continuación interpreta seno materno como la aurora. Frente al intento de desmitologización en Sal 2, 7, no debería caerse aquí en el extremo contrario y ver citada en esta aurora a la divinidad cananea *šḥr*. Puesto que aquí se trata de un dios y no de una diosa, no puede ser éste el caso» (H. Gese, *Natus ex virgine*, en *Probleme biblischer Theologie: G. von Rad zum 70. Geburtstag*, 1971, 81 = *Vom Sinai zum Zion*: BEvTh 64 [1974] 138).

Por consiguiente, contenido decisivo de la legitimación fundamental del gobernante en el culto de la entronización es la declaración de «hijo de Dios», la transformación de su existencia en la de un hombre que es atraído a la proximidad inmediata de Dios, como su representante y heredero, como administrador de su soberanía en Israel. Tendremos que abundar en el tema de la «herencia» del hijo (cf. sección 3), pero antes tenemos que sopesar las consecuencias que derivan de la declaración de hijo de Dios. Sal 110 apunta una conclusión osada: «¡Siéntate a mi diestra!». Yahvé mismo se dirige al rey en mensaje profético (Sal 110, 1). Arranquemos de la presencia de

Yahvé en Jerusalén que se hace pública en el santo de los santos. El rey tiene que *sentarse junto a Yahvé mismo*. De esa manera se ve la posición y oficio que ocupa el rey. Se eleva al entronizado; participa de la soberanía de Yahvé.

Como «hombre de la diestra» (Sal 80, 18) deberá realizar la demostración del poder de Dios: los enemigos deben ser colocados como escabel de sus pies. Al igual que Yahvé mismo, también el rey es עליון: «supremo entre los reyes de la tierra» (Sal 89, 28). Es, pues, normal que, a la vista de estas instituciones y plenos poderes, la teología de la obra histórica de los cronistas afirme que el rey se sienta sobre el trono *de Yahvé* (1 Crón 28, 5; 29, 23; 2 Crón 9, 8; 13, 8). La soberanía de Yahvé sobre Israel y sobre las naciones adquiere una configuración humana concreta en el entronizado.

El elevado de esta manera al trono es declarado como continuador de la herencia de las *tradiciones regias ancladas en Jerusalén*. Esto sucede en Sal 110 en la ya indicada colación del oficio de sacerdote-rey «según el orden de Melquisedec» (Sal 110, 4). Como ya apuntamos con anterioridad, el descendiente de David pasa a realizar las antiquísimas funciones del reino-ciudad jebuseo, del que se considera a Melquisedec como fundador. En Gén 14, 18 se nos dice cómo ejerció Melquisedec su ministerio sacerdotal en la antigua Jerusalén: como sacerdote del dios supremo ofreció pan y vino; como representante regio del «creador del cielo y de la tierra» disponía de la fuerza para bendecir (v. 19). En similitud con el prototipo, también los descendientes de David fueron puestos como sacerdotes-reyes.

Naturalmente, tal situación no apareció en la tradición genuina y primaria de Israel; fue recibida de manera secundaria de la tradición cultual del lugar. A la tradición genuina y primaria de Israel pertenece todo cuanto aparece en Sal 132. Este salmo actualiza de manera especial dos acontecimientos, a cuyo *Sitz im Leben* cultual nos hemos referido ya: la *elección de Sión* y la *elección de David y de su dinastía*. De ahí que la fiesta correspondiente puede ser calificada como «fiesta regia de Sión», como solemnidad cultual que recordó anualmente los presupuestos y fundamentos tanto del santuario de Sión como el reinado de los descendientes de David. Pero, en esta estructura de *memorial*, hacía patentes, al mismo tiempo, los fundamentos, actualmente válidos, sobre los que se asienta la comunidad de culto.

Es evidente que, en tal fiesta de Yahvé, podían entrar también temas y textos protocolarios del culto de entronización. De ahí que no podamos dar una respuesta clara al interrogante acerca del *Sitz im Leben* de Sal 2.

¿Cómo se configuró la *fiesta real de Sión* que detectamos en Sal 132? Antes de responder a esta pregunta, aludamos a las limitadas

posibilidades con que contamos para lograr una reconstrucción. Tampoco Sal 132 ofrece ritual alguno. Se trata únicamente de escenas y extractos tan claramente relacionados con el culto que cualquier interpretación del salmo que no tuviera en cuenta su carácter festivo ofrecería construcciones problemáticas.

Indiscutiblemente, Sal 132 actualiza el acontecimiento del traslado del arca a Jerusalén. Se alude clara y enfáticamente a los acontecimientos del tiempo de David, cuya tradición se conserva en 2 Sam 6. Y el salmo recuerda las promesas hechas a David, el encuentro importantísimo con el profeta Natán que «juró a David verdad que no retractará: el fruto de tu seno asentaré en tu trono» (Sal 132, 11). Se trata, pues, también de la actualización de la elección de David y de toda su dinastía.

Este doble tema descollante aparece en 1 Re 8, 16 en formulación con intenciones de resumen: «He elegido a Jerusalén para que mi nombre habite allí y elegí a David para que reine sobre mi pueblo Israel».

No podemos entrar ahora en los pormenores de la investigación, pero resumiremos diciendo que:

1) 2 Sam 6 es el punto culminante concluyente del *hieros logos* del arca-santuario veterotestamentario en Jerusalén. Se narrará constantemente este *hieros logos*, se le recordará de manera ininterrumpida. Respecto del acto final de la subida del arca a Sión, narrado en 2 Sam 6, puede suponerse una *repetición cultual* de este acontecimiento importante; tal repetición sería una demostración plástica y eficaz de la elección de Jerusalén como recuerdo vivo del primer acontecimiento.

2) Así como David subió el arca a Jerusalén y, de esta manera, convirtió el santuario de Sión en lugar central de culto para Israel, así el *respectivo sucesor de David* podía repetir la recepción del arca y ocupar el lugar de sus antepasados. La petición de Sal 132, 10 demuestra que tal apropiación de la función de David tuvo importancia en el culto: «En gracia a David tu siervo, no rechaces el rostro de tu ungido».

3) Tanto respecto de David como de su dinastía puede formularse la pregunta: ¿quién autorizó a David y a su dinastía a subir el arca a Jerusalén, a ser rey de Sión y a representar la soberanía de Yahvé como «hijo de Dios»? La respuesta se contiene en la *promesa de Natán*, transmitida en 2 Sam 7, pero difícilmente inteligible en su configuración original. En Sal 132, 11 s se reproduce la elección de David y de su dinastía con las frases siguientes:

«Juró Yahvé a David
un juramento de fidelidad que no quebrantará:
"reyes" del fruto de tu cuerpo
hago que se sienten sobre tu trono.
Si tus hijos guardan mi alianza
y el dictamen que les enseñaré,
también sus hijos para siempre
se sentarán sobre tu trono».

La actualización cúltica de la promesa de Natán, reflejada en estas frases, permite, al menos, reconocer la intención que se encerraba en el oráculo profético original. Se había afirmado y prometido un *reinado duradero, eterno*, a David. Y precisamente este hecho es la tradición verdaderamente fundamental, genuina, en Jerusalén mientras subsistió la realeza. ¿Cómo puede dudarse de que la afirmación basada en la promesa de Natán fue actualizada cultualmente en el servicio divino de Jerusalén y considerada como *el* fundamento del santuario real en Sión? Pensemos en la estrecha relación que existía en el oriente antiguo entre santuario y realeza. El rey era señor del templo. Ocupaba el puesto central en la vida cultual, de manera especial cuando el culto comenzaba de nuevo en el ritmo anual y había que hacer patentes otra vez sus fundamentos. En Jerusalén, esto podía llevarse a cabo —en el marco de la historia de Israel, determinante del culto de Sión— actualizando, en el servicio divino, los acontecimientos fundamentales transmitidos en 2 Sam 6 y 2 Sam 7.

No podemos presentar aquí detalladamente los interrogantes de la investigación. Nos limitaremos a indicar la bibliografía que toca estos problemas de forma detallada: L. Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids:* BWANT III, 6 (1926) = *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*, 1965, 119-253; M. Noth, *Jerusalem und die israelitische Tradition:* OTS VIII (1950) 28-36 = *GesStud* ThB 6, ^{3}1966, 172-187; H. J. Kraus, *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament:* BHT 13 (1951); H. J. Kraus, *Gottesdienst in Israel*, ^{2}1962, 215 s; cf. vol. 3 de esta obra.

Si tenemos presente que el salterio no transmitió ritual alguno, que no podemos esperar que los textos reflejen la vida de culto, tendremos que conformarnos con lo que se nos ha comunicado respecto del ámbito del culto del rey. Las hipótesis referidas a la función del rey en el servicio divino deben mantenerse dentro de los límites trazados por cada uno de los textos y por su forma correspondiente. Pero si avanzamos un paso más, podemos poner de manifiesto la significación que adquirió la *oración en el servicio divino* y, especialmente, en relación con el rey. Como «hijo de Dios», al gobernante se le abrió una *παρρησία* inagotable: el *derecho a la súplica libre*. Dos textos

de los libros históricos del antiguo testamento nos dicen de qué va el tema. En 1 Re 3, 5 se nos cuenta que Yahvé se dirige a Salomón con las palabras siguientes: «Pídeme lo que quieras que te dé». El derecho de hijo del gobernante es el privilegio de pedir cuando quiera y cuanto desee. En caso de desviación de sus obligaciones, el rey tenía, incluso, el derecho a elegir su propio castigo (2 Sam 24, 12).

Teniendo en cuenta tal inconmensurable παρρησία, relacionada en Sal 2, 8, inmediatamente con la filiación divina del entronizado, la comunidad cultual expresa un deseo concreto en el servicio divino de la subida al trono:

> «Que te otorgue según tu corazón
> y cumpla todos tus proyectos» (Sal 20, 5).

La comunidad se preocupa de la permanente validez y eficacia del derecho regio a la petición libre. En Sal 21, 3 se afirma el cumplimiento real de la promesa divina y la vigencia de la petición libre: Yahvé ha escuchado la súplica y deseos de rey. Pidió larga vida a Yahvé. Le fue concedida la petición (Sal 21, 5). Precisamente estas puntualizaciones contenidas en Sal 21 ponen de manifiesto que la celebración cultual dedicada a la demostración de la gracia divina al gobernante acompañaba toda la vida de un rey.

Así se explica que las *oraciones de intercesión por el rey*, que contiene el salterio en diversos géneros, jugaran un papel tan importante. En Sal 20, 2 s, salmo real, es presentada la súplica en favor del rey en forma de deseos y de esperanzas insistentes. Que Yahvé tenga a bien escuchar al rey, protegerlo, aceptar su sacrificio y dar cumplimiento a todos sus anhelos también en el día de la necesidad. Sal 72, salmo real, se abre con una petición cuyo contenido tendremos que considerar: que Yahvé dé al rey su juicio y le confíe su justicia (Sal 72, 1). También encontramos peticiones en Sal 132 (v. 1.10 s). Existen también otros grupos de salmos en los que se expresa la oración de intercesión en favor del rey. En el Sal 61, 7 s suplica un particular:

> «¡“Añade” días a los días del rey!
> ¡Que sus años duren “por” todas las generaciones!
> Que él reine por siempre ante el rostro “de Yahvé”,
> Que la bondad y la gracia le protejan».

En último término, todo gira alrededor de la relación Dios-rey, cuya buena realización es la preocupación más sentida de los orantes (Sal 63, 12). La oración de intercesión pide siempre que Yahvé sea benigno con el rey (Sal 84, 10).

Al contexto amplio del culto real pertenece también la *fiesta de las nupcias* del rey, tal como se ve en Sal 45. Naturalmente, surge inmediatamente la pregunta de por qué tal salmo fue incluido en el canon. Por supuesto, no podemos precipitarnos en nuestros juicios y calificar la ocasión y el texto sencillamente de «profanos». Se trata de un acontecimiento del culto regio. En este aspecto, el salmo se distingue de la colección de los cantos amorosos en el Cantar de los cantares.

Pero, por otra parte, no podemos incluir Sal 45 en el tema mitológico del *hieros gamos*. ¿Cuál es, pues, el significado de un salmo de estas características? ¿Cómo se entendió el canto cuando se llevó a cabo el proceso de la formación del canon? La monarquía había fenecido ya. Mientras que a otros salmos reales podía suponérseles un «motivo mesiánico» (que tendremos que comentar), difícilmente podía incluirse un canto nupcial en tal categoría. ¿Se dio un sentido «espiritual» al conjunto? De hecho, las alegorías se imponen en la tradición exegética del judaísmo. Interpretan la figura de la novia como representación de la comunidad de Dios. La exégesis de la iglesia empalmó con estos brotes interpretativos. Pero esta manera de interpretar podría haber constituido un error. De ahí que tengamos que formular la pregunta acerca del contenido esencial de las afirmaciones de Sal 45 siguiendo el sencillo sentido literal del texto. E inmediatamente topamos con algo que nos sorprende con fuerza: nos referimos a la plétora de atributos y de perfecciones que se predican del rey. La suma de todos ellos supera con mucho la realidad empírica de cada uno de los reyes y parece esforzarse por trazar el perfil de un «tipo ideal» (H. Gunkel). Podríamos decir también: se trata de una visión del prototipo de la belleza y de la humanidad radiante que rozaría el mundo divino (Sal 45, 7). «Los salmos reales presentan el reino y el oficio del ungido según su *doxa* divina, todavía oculta, que tiene ya en sí ahora y que puede hacerse patente en cualquier momento» (G. von Rad, ZAW 58 [1940/41] 219 s). En Sal 45 se alaba toda la gloria de la radiante belleza que despide aromas indescriptibles del reino fastuoso y que apunta a la majestuosidad de lo suprahumano. Se utiliza toda la paleta de colores orientales para pintar el poder guerrero y para trazar el cuadro de la figura impresionante del gobernante. El sonido de música de cuerdas acompaña la descripción. Por eso tenemos que admitir y afirmar que el canto nupcial —al menos tal es la tendencia— apunta hacia un cuadro mesiánico de la perfección absoluta. El rey autorizado por Yahvé (esto sería una prudente y provisional definición del concepto «Mesías») es la figura más gloriosa y magnífica entre los hombres, un príncipe divino. El esplendor de todas las naciones palidece ante esta demostración de

majestuosidad. Se rinde homenaje al rey de Dios, que experimenta la suprema dicha terrena de la boda. Reinos extranjeros se suman al homenaje (Sal 45, 12 s). Aquí es determinante (Sal 45) el tema que aparece en Is 60, 3 ss. De esta manera, el himno nupcial entonado a un rey en Israel es el compendio del homenaje y de la glorificación, de la alegría y de la celebración, de la belleza y de la dicha completa.

Podemos preguntar cautelosamente si acaso, de manera especial en estos salmos, no se contiene un primer diseño de la *metáfora mesiánica de las bodas*, que cumplirá papel tan destacado en el nuevo testamento: Mt 22, 2 s; 25, 10: 9, 15; Jn 2, 1 s.

3. *Carisma y misión*

El ungido de Yahvé recibe, en el acto de la entronización y de la legitimación fundamental, el carisma regio y las tareas concretas que debía realizar como representante y procurador de la soberanía de su Dios. Los carismas y las tareas se insertaban en el marco del *derecho y de la justicia*. Se pidió el derecho y la justicia para el gobernante (Sal 72, 1). Su misión consistía en juzgar a su pueblo con justicia. De manera especial tenía que proteger a los débiles, a los desamparados y oprimidos (Sal 72, 2.4.12 s). Frente a los que obraban la opresión, el rey debía poner en práctica su ministerio judicial y favorecer a quienes habían sido despojados de su derecho. Para eso había sido constituido el rey en guardián del amor de Dios al derecho. Yahvé ama la justicia y aborrece la iniquidad (Sal 45, 8). El rey tiene que intervenir a favor de los oprimidos cuando ningún otro levanta la voz en favor de ellos. En Jerusalén están «las sedes para el juicio, las sedes de la casa de David» (Sal 122, 5).

Por supuesto que, en el oriente antiguo, no constituía hecho singular alguno el que el rey actuara como juez supremo y como abogado de los pobres. Pero, en Israel, es notable un doble rasgo fundamental de la magistratura en Jerusalén. Por una parte, los reyes, que pronuncian sentencia en Sión, son los sucesores de una institución israelita antigua que permaneció activa en el oficio del «*juez de Israel*». A este «juez de Israel» competía «conocer, interpretar y dar información» sobre el derecho, cuidar para que se cumpliera su aplicación (M. Noth, *Das Amt des «Richters Israels» im Alten Testament*, en *Festschr. A. Bertholet*, 1950, 404-417 = *GesStud* II: ThB 39, 1970, 71-85).

Cuando desaparezca la monarquía en Israel, el antiguo oficio entrará en crisis. De cualquier manera, no existe la menor duda de que los descendientes de David realizaron la suprema administración de la justicia y llevaron hacia adelante, en el marco de su carisma y competencias reales, la vieja tradición e institución (cf. 2 Sam 15, 1 s; 1 Re 3, 16 s; Jer 21, 12; Is 16, 5; 11, 3).

Por otra parte, tenemos que contemplar la administración de justicia de los reyes en Jerusalén en su referencia constante *a Yahvé, el Dios del derecho y de la justicia*. El derecho y la justicia derivan inmediatamente del Dios de Israel (Sal 72, 1). El rey tiene que someterse por completo a la voluntad jurídica de Yahvé. Como צדיק está él en relación correcta con su Dios, en una relación tal que permita que el derecho y la justicia de Yahvé salgan siempre triunfantes.

Las repercusiones de la monarquía autorizada por Yahvé transcienden la esfera del derecho y de la administración de justicia; afectan a la שלום del país y del pueblo. Es cierto que el gobernante no tiene dominio alguno sobre las fuerzas de la naturaleza, no participa del poder creador y conservador de su Dios, pero los salmos regios hablan de las repercusiones de la postura afectuosa de Yahvé hacia su rey y de las consecuencias que tal postura reporta a la vida del pueblo y al mundo natural:

> «Traigan los montes
> salvación al pueblo
> y justicia los collados» (Sal 72, 3).

Vida, abundancia de cosecha, dicha y bendición en plenitud, tales son las expectativas que se asocian con la *buena disposición de Yahvé hacia su rey*, que, por consiguiente, no se deben a los poderes inmanentes de un «reinado divino». De ahí que emplame estrechamente con el reinado en Jerusalén la súplica y la esperanza orientadas a la שלום en el sentido más amplio de la palabra.

Considerados en su vertiente externa, el carisma y la misión del rey se caracterizan por *aspectos de la guerra* y de la *aniquilación de todos los enemigos*. Yahvé mismo equipa a su ungido cuando éste tiene que salir a hacer la guerra a los enemigos de su pueblo (Sal 18, 40). Sale en favor de su rey y le ayuda (Sal 2, 5.8 s; 21, 9 s; 110, 2 s.5; 144, 1 s). Con la ayuda de Yahve, el rey vence y aniquila a todos los enemigos. Todos ellos serán puestos como escabel de sus pies (Sal 110, 1). Al igual que sucedió cuando contemplamos el ámbito del derecho, también respecto de la actuación guerrera del gobernante de Jerusalén habrá que tener presente una doble referencia que diferenciaba fuertemente a la monarquía veterotestamentaria del afán de conquistar el mundo y de la ambición de poder que estigmatizó a los grandes reyes del oriente antiguo. Por una parte, en la monarquía de Israel está vigente aún la

tradición del salvador carismático del tiempo de los Jueces. El espíritu que se posesionó repentinamente de los hombres de Dios de los tiempos antiguos y los capacitó durante un determinado espacio de tiempo para realizar grandes empresas de salvación, actúa en los reyes. Les capacita y autoriza para realizar acciones guerreras que conduzcan a la liberación de Israel y a llevar una vida en שלום.

Pero, por otra parte, la actuación guerrera de los reyes está referida a Yahvé mismo. Así como en la *guerra santa* del primitivo Israel se pensaba que Yahvé sólo intervenía a favor de su pueblo, conducía la guerra y vencía a los enemigos, ahora toda aquella fuerza de Dios que supera y vence a los enemigos ha sido confiada al rey. Lo realmente importante y decisivo no es la confianza en el potencial bélico, sino la invocación de Yahvé, su toma de partido y su auxilio (Sal 20, 8 s). Yahvé mismo afirma:

> «Yo aplastaré a sus adversarios ante él,
> derribaré a los que le odian» (Sal 89, 24).

Yahvé mismo quiere hacer que los enemigos caigan por el suelo ante el rey (Sal 110, 1). Conviene tener presente aquí el hecho y la medida en que la institución de la guerra santa se mantuvo vigente en la historia de Israel (G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, 1951 = ^{5}1969).

A otros contextos conduce la observación de que, por ejemplo en Sal 2, 1-3, se presupone la *soberanía universal de Yahvé y de su ungido;* la de que los reyes de la tierra pretenden formar una coalición para derrocar esta supremacía. En el ámbito del oriente antiguo, este motivo está relacionado con el acontecimiento de la entronización. Cuando se produce un cambio de la situación política, cuando muere uno de los grandes reyes o es entronizado un nuevo rey, las naciones sometidas aprovechan la ocasión que les ofrece esta tregua para llevar a cabo la reorganización del imperio y tratan de liberarse, si fuera posible conjuntamente. Precisamente este motivo hace su aparición en Sal 2, pero tiene una referencia totalmente nueva, aspecto que debemos tener presente desde el principio y reflexionar sobre él. Porque no se parte de una ambición de poder imperialista del rey de Jerusalén, sino de la soberanía «de Yahvé y de su ungido» (Sal 2, 2), contra la que se concita la confabulación levantisca. De cualquier manera, es absolutamente indispensable tratar con mayor detalle este tema de la «soberanía universal de Yahvé y de su ungido».

En cuanto a este punto tenemos que afirmar que los salmos reales se atreven a hablar de forma desenvuelta y con sorprendente atrevimiento de la *soberanía universal del rey de Jerusalén.* Si prescindimos

de Sal 2, tenemos que mencionar, de manera especial, los textos de Sal 18, 44-48; 72, 8-11; 89, 26.

En los comentarios a los salmos, y en relación con estos textos concretos, suele apuntarse con uniformidad casi absoluta que los discursos de la soberanía universal de los descendientes de David jamás respondieron a las relaciones reales existentes y que, por consiguiente, se encontrarían en contradicción crasa con la totalidad de la realidad histórica. Naturalmente, siempre podemos recurrir a la explicación de que se trata, en los mencionados lugares de los salmos reales, de imitaciones de aquellas alabanzas exageradas de estilo cortesano, exageraciones que encontramos en muchos textos antiguos (cf. H. Gressmann, *Der Messias*, 1929, 1-64).

Interpretaciones más recientes consideran las afirmaciones exageradas sobre la soberanía universal del gobernante de Jerusalén en el marco-*pattern* de la «ideología real» del oriente antiguo y de sus bases míticas sacras (I. Engnell, G. Widengren y otros). Pero, siguiendo estos caminos, sólo puede llegarse a la periferia, a la forma y figura externas de las afirmaciones. Pero no se logrará acceder al mensaje esencial, Mucho más útil sería tener en cuenta tres puntos de vista:

1. Indiscutiblemente, en Israel existen puntos de apoyo históricos concretos para una concepción de soberanía sobre áreas muy extensas. En este punto tenemos que mostrarnos contrarios a Gunkel y a la interpretación antigua. De manera especial, A. Alt ha puesto de manifiesto que David fue rey de un imperio que jugó un papel nada despreciable en el concierto de los grandes imperios del oriente antiguo (A. Alt, *Das Grossreich Davids*, en *KlSchr* II, ^{4}1964, 66-75). Alt afirma: «Tal vez podamos llamar "estilo cortesano" a los cantos en que, en el comienzo de reinado de un nuevo rey de la casa de David, se le desea a éste una dominación" desde el mar hasta el mar y desde el río (Eufrates) hasta los confines de la tierra" o se habla, con términos similares, de un imperio universal (Sal 72, 8). Por más exageradas que puedan parecer estas palabras en comparación con el poder real o impotencia de los descendientes de David después de Salomón, sin embargo no fueron elegidas de manera insensata o tomadas de las formulaciones de otros grandes imperios, sino que se refieren a la realidad histórica del imperio de David que debía servir como ideal y postulado a los epígonos» *(KlSchr* II, 75).

La observación de esta situación histórica nos ofrece un importante punto de apoyo. El *imperio de David* es modelo del imperio universal de los descendientes de David. Pero tendremos que retornar a los términos de «ideal y postulado», empleados por Alt.

2. No podemos pasar por alto el hecho de que la concepción del gran reino (de David) se ha ampliado, en los salmos reales, a la

concepción del *imperio universal*. Nos queda aún por saber si la tendencia de esta ampliación y sobrepujanza es «estilo cortesano», ideal o postulado. De cualquier modo, señalemos que un lenguaje intuitivo convenido lleva a cabo la expansión gigantesca.

Es indudable que, en este punto, la monarquía de Jerusalén tomó elementos conceptuales y de presentación (diferenciados en concreto) de la «ideología regia» del oriente antiguo. El gran rey está en el centro de un aspecto mundial universal. Se encuentra en el punto tangencial de la entronización sagrada y de la cosmología mítica.

Como rey divino, el gobernante tiene que realizar el derecho de soberanía universal de su divinidad creadora del mundo en campañas de conquista. La cosmología mítica es la raíz de la pretensión de dominio universal. Por consiguiente, nunca puede estar ausente de la relación Dios-rey, sea cual fuere la relación concreta en el entorno religioso de Israel.

3. Si el gran rey es «regente divino» en sentido de la respectiva concepción mítica cosmogónica, puesta en marcha en el acontecimiento sacro de entronización, el rey de Jerusalén sólo puede ser entendido desde su relación con Yahvé, que determina su oficio, su carisma y su misión. La soberanía universal de este rey se inserta en la *relación que apunta hacia el gobierno universal de Yahvé*, del creador y juez de las naciones. Por este motivo, las afirmaciones sobre la soberanía universal de los descendientes de David no es, en último término, ni petulancia ni estilo cortesano, ni ideal ni postulado, sino sombra de un mandato ilimitado que Yahvé, como creador y señor del mundo, ha transmitido a su rey elegido. A Yahvé, el Dios de Israel, el אדני (Sal 2, 4; 8, 2) pertenecen los pueblos y los «confines de la tierra» (Sal 24, 1 s; 47, 3.9; 89, 12; Is 6, 3), *por eso* puede él *transferirlos* a su ungido (Sal 2, 8).

A pesar de que el lenguaje simbólico en el que se ensalza la soberanía universal de los descendientes de David se asemeja mucho al utilizado en el oriente antiguo, es decisiva la pregunta: ¿con qué derecho declara el respectivo rey que ha recibido, heredado o aceptado como misión la soberanía del mundo? ¿A quién se acoge y se refiere el rey de Israel?

Perfectamente pudo suceder que a un rey de Jerusalén, en el decurso de la historia de Israel, con el territorio estatal diezmado, resultara ridículo el hablar de su «soberanía universal». Pero Yahvé se encuentra detrás de él, el Creador y Señor del mundo, el Supremo sobre las naciones.

Resumiendo, podemos afirmar con O. H. Steck: «Según la tradición cultual jerosolimitana, la actuación cósmica universal del Yahvé de Sión se sirve de los órganos celestes ejecutivos (corte estatal) y,

principalmente, del *rey de la ciudad de Jerusalén*. Según esta visión, la monarquía davídica es regencia en el reinado universal de Yahvé. El rey garantiza y asegura la actuación del Dios creador para que la naturaleza sea bendecida y fructifique; a él ha conferido Yahvé soberanía y dominio sobre el mundo de las naciones; él es el defensor del derecho divino. Por consiguiente, el rey jerosolimitano no es tan sólo rey de un pueblo o de una tribu; es, en esta concepción, la figura central del cosmos, el representante del Dios-rey que reina en Sión y ha creado este cosmos, que cuida para que éste perdure y ha puesto a su rey para la realización cotidiana de este orden de salvación en el ámbito de soberanía concreto, vinculado a Jerusalén» (O. H. Steck, *Friedensvorstellungen im alten Jerusalem:* ThSt 111 [1972] 19 s).

De esta manera se amplían las perspectivas. Porque puede percibirse con creciente claridad que el carisma y la misión del ungido traducen la propia actuación de Yahvé, su perfección de poder y las dimensiones de su soberanía. Todo lo que el rey elegido es, obra e intenta tiene su fundamento en Yahvé mismo. Ahí se pone de manifiesto el *misterio de lo mesiánico*. En la no identidad de la persona (el ungido es «hijo de Dios» *per adoptionem*, pero *no* es dios) aparece un rasgo de la identidad intencional de la actuación del rey ligada a la acción propia de Yahvé: el ejercicio de la función del rey se basa y orienta por el acontecimiento de la elección y de la promesa; por consiguiente, se transciende a sí mismo y apunta hacia una consumación última.

Sal 45 presenta la *doxa* del monarca elegido con abigarrados colores al tiempo que contiene una radiante tendencia a la glorificación, pero no podemos pasar por alto que, en el antiguo testamento, se habla cada vez más de la *humanidad* del rey (W. H. Schmidt, *Kritik am Königtum*, en *Probleme biblischer Theologie. G. von Rad zum 70. Geburtstag*, 1971, 460). La lamentación por el ocaso de la monarquía y la ruptura de la alianza de David (Sal 89, 39 s; Lam 4, 20) presenta la situación con mayor claridad que Sal 45 ó Sal 2. La nada y la muerte cubren de sombra la frecuentemente ensalzada «larga vida» del rey (Sal 89, 46.48). La «alianza eterna» jurada a David y a su descendencia se halla ensombrecida por el signo del fin (Sal 89, 40). Se revela la parte profundamente humana del rey. Y es completamente nueva la pregunta que aparece en Sal 89, 49:

> «¿Quién es el hombre que vive y no contempla la muerte,
> que rescató su vida de las garras del šeol?».

Y en ese momento la mirada comienza a buscar un hombre superior a la muerte; un rey cuyo oficio no esté sometido a la transitoriedad ni al ocaso.

Y se abre aún otra perspectiva: «Mientras que el rey tiene la obligación de proteger a los pobres (Sal 72, 12 s; Is 11, 4), el Mesías mismo se ha hecho uno de los «pobres» y necesita ayuda (cf. Sal 33, 16; 20, 7.10; Núm 12, 3; Is 53, 4)» (W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*, ²1975, 205). Aquí se ve no sólo la quebradiza humanidad, sino la *pobreza del ungido*. El gobernante acompañado por el auxilio de Yahvé está marcado por la indigencia absoluta; se ha hecho pobre entre los pobres de su pueblo.

Ambos aspectos, el de la *glorificación* y el del *anonadamiento*, configuran la imagen del ungido de Yahvé en la tradición. Los temas de los salmos reales tuvieron una vida más larga que la monarquía de Israel; adquirieron un significado nuevo para el pueblo de Dios de Israel y para el judaísmo. Los salmos reales no serán interpretados ya como referencias a un rey terreno, sino como *profecía* y *promesa* referida al rey mesiánico de los últimos tiempos. Tal interpretación no se encuentra en los salmos de forma explícita. Pero la intención de las expresiones transciende implícitamente las relaciones históricas y cultuales. El carisma y la misión del ungido de Yahvé no alcanzó su consumación última en el antiguo testamento. La identidad de la actuación real y la divina es reconocible sólo en su intencionalidad. Está limitada por la humanidad, corruptibilidad y pobreza.

5

LOS PODERES ENEMIGOS

Frecuentemente se ha reflexionado y escrito sobre los «enemigos» en los salmos. La investigación se ha concentrado en los «enemigos del individuo», cuya figura y manifestaciones son especialmente misteriosas y problemáticas. Pero, sea cual fuere el planteamiento que se haga, el tema decisivo continuará siendo la *historia de las formas*, la investigación profunda de cada uno de los grupos formales para recoger las indicaciones específicas sobre los poderes enemigos. Tal planteamiento tendrá que mantenerse alejado de cualquier clasificación precipitada, ya sea de tipo histórico, atraída por algún «*pattern*» o fijada por la hipótesis sugerida.

Pensemos, por ejemplo, en la opinión, hoy apenas utilizada y discutida, que B. Duhm vertió en su comentario a los salmos. Como Duhm ubicó el nacimiento de los salmos en el tiempo de los macabeos, los enemigos del piadoso fueron «*miembros del partido grecófilo*», «modernistas» que se burlaban de las anticuadas doctrinas y formas de vida de los piadosos judíos. Esta interpretación está condicionada completamente por la datación tardía de los salmos.

Una vez trazada la diferenciación histórico-formal, se tratará de lograr una disposición que incluya determinados temas en grupos de formas concretos y estudie los problemas sin salirse de tales compartimentos clasificatorios. Siguiendo este camino, es imprescindible preguntarnos en primer lugar por los *enemigos del pueblo Israel*. Los grupos de formas relacionados directamente con esta temática son, de modo especial, los cantos regios y los cantos de oración de la comunidad nacional.

Naturalmente, no tenemos derecho a limitarnos a estos dos grupos de salmos porque también en los himnos (canto de alabanza) y en otros salmos se habla de los enemigos de Israel. Tendremos que hacer ver que se presenta a los enemigos de Israel como *enemigos de Yahvé*. En este contexto volveremos a prestar gran atención a los cantos de alabanza porque los himnos hablan de enemigos que se oponen o luchan en contra del poderoso gobierno del Dios de Israel.

Mientras no aclaremos ese punto no podremos pasar a hablar de los *enemigos del individuo particular*. De nuevo tendremos que preguntar cuáles son los grupos de formas relacionados directamente con esta temática. Son los cantos de oración del cantor individual del salmo y los cantos de acción de gracias del individuo particular. El acento de la presentación recaerá sobre estas áreas.

Señalemos, finalmente, que, en todas las expresiones, tanto si se refieren a los enemigos de Israel, de Dios o del individuo particular, se transciende la concepción de hombre. Los enemigos son considerados como *poderes míticos*, sin que por ello entre una mitología explícita en los salmos. Más bien, rudimentos de lo mítico sirven para expresar la peligrosidad y tortuosidad de los poderes enemigos.

Nuestro plan de trabajo está en oposición a una forma de actuar que atropella los datos histórico-formales y es incapaz de trazar una distinción, por ejemplo, entre los cantos reales especiales y los cantos de oración del individuo particular. Se vierte sobre todos los salmos el *ritual pattern*, la red y modelo de afirmaciones que pertenecen a la ideología regia general. Así, se provoca, desde el principio, una mitificación de las concepciones-enemigo, en modo alguno justificada. Una fenomenologización de altos vuelos implanta lo mítico *a priori* en vez de reconocer cómo, desde diferenciadas relaciones, captables a través de la historia de las formas, extremismos transcendentes irrumpen en el ámbito de los mitologumena.

Nos encontramos, pues, con una temática que ya vimos y discutimos en el contexto de los cantos reales. Remitiremos al cap. 4, donde rechazamos la problemática metodología de la *pattern-school* (cf. también la bibliografía que indicamos sobre la confrontación con la mencionada escuela).

1. *Los enemigos del pueblo*

Partiremos de los salmos regios ya que nos presentan un cuadro claro sobre los enemigos del pueblo de Israel. En Sal 45, 6, encontramos la formulación אויבי המלך «*enemigos del rey*». A estos enemigos del rey, que, evidentemente, son enemigos de Israel o Judá, se da el nombre de אויב (Sal 18, 41; 21, 9; 72, 9; 110, 1.2; 132, 18) o se les llama משׂנאים («odiadores» Sal 18, 41; 21, 9; 89, 24.43), צרים (Sal 72, 9 corrección; 89, 24.43) y קמים (Sal 18, 40.49).

Podemos llegar a una idea más concreta de estos enemigos. Son *las naciones* que hacen la guerra contra el pueblo de Dios (Sal 2, 8; 18, 48; 45, 6; 72, 11; 144, 2) o sus reyes y príncipes (Sal 2, 2.10; 110, 5). Las denominaciones son universales y globales. Sal 72, 11 habla de «todos los reyes», Sal 2, 10 de los «reyes» y «jueces de la tierra». La soberanía universal del rey de Jerusalén, que deriva de la soberanía universal de Yahvé, constituye el trasfondo de estas denominaciones de contenido tan amplio.

Los poderes enemigos se levantan contra Yahvé y contra su ungido: «reyes de la tierra y príncipes» (Sal 2, 2). El cuadro global es oscuro. Ambición y destrucción constituyen el objetivo decidido de las naciones y de sus gobernantes. Estos poderes extranjeros se sienten empujados por la confianza que les inspira su potencial («armas y caballos» Sal 20, 8). Por el contrario, el pueblo de Dios amenazado o incluso sometido y su rey conocen un solo camino, el de la invocación y súplica para que Yahvé tenga a bien intervenir y salvar. Que él tenga a bien utilizar su poder (puesto de manifiesto en la guerra santa del antiguo Israel) y prestar apoyo a su ungido.

Para el rey de Jerusalén son extremadamente importantes las *promesas* que le fueron hechas en el día de su entronización y en otras solemnidades festivas. Yahvé quiere convertir a los enemigos del rey en escabel de sus pies (Sal 110, 1); quiere golpear a los enemigos y derribar a los que odian (Sal 89, 24). El desprecio de Yahvé salpica a los poderes rebeldes (Sal 2, 4), su ira alcanza a los enemigos (Sal 2, 12; 110, 5). Pero el rey de Jerusalén es el órgano ejecutivo. El quebranta a los enemigos (Sal 2, 12; 21, 9 s). Ante él, los enemigos no tienen otra salida que la huida; no pueden evitar que caiga sobre ellos un juicio de aniquilación (Sal 18, 41).

Pero tengamos también presente que Yahvé mismo puede azuzar a los poderes enemigos contra su pueblo (Sal 89, 43). En tales casos, la superioridad de los adversarios es una señal de aviso para el pueblo de Dios, un motivo para preguntarse por el porqué histórico de aquel juicio que, *de facto*, ha sido pronunciado.

Así como el rey actúa como representante y mandatario de Yahvé en el acto de la humillación de sus enemigos, lo mismo hay que decir respecto de la ejecución del castigo que el gobernante debe practicar en el interior del país contra los «*impíos en el país*» y contra los malhechores en la ciudad de Yahvé (Sal 101, 8). Cuando tratemos de «los enemigos del individuo particular» veremos quiénes son estos רשׁעים en el propio país.

En los cantos de oración de la comunidad nacional encontramos un aspecto similar al que nos presentan los «enemigos del rey». Para este grupo de salmos, cf. vol. 2, introd. Pero apenas si se habla del rey. Los *enemigos del pueblo de Dios* son el objeto del horror y de la lamentación, de la súplica y de las reflexiones vehementes. La escala de conceptos es análoga: אויב (Sal 44, 17; 74, 3.10; 80, 7; 106, 42); צרים (צררים) en Sal 44, 8.11; 60, 13.14; 74, 4.10; משׂנאים (Sal 44, 8.11). Se

califica a estos enemigos de «arrogantes» (Sal 123, 4), «burlones y viciosos» (Sal 44, 17; 79, 4; 123, 4); están «sedientos de venganza» (Sal 44, 17). El concepto de «pueblos» (גוים) es definido claramente en Sal 79, 6 con la expresión «los que no saben nada de Yahvé», por consiguiente, de la elección y soberanía de Yahvé en el mundo de las naciones. Contra el pueblo de Dios pelean los «reinos» (Sal 79, 6) que *han sometido* al pueblo de Yahvé. Esta es, al menos, la situación que debemos presuponer. Los poderes enemigos han sometido a Judá, han cometido el sacrilegio de profanar el santuario, así se dice en algunos de estos salmos (Sal 74, 3 s. 7; 79, 1). Sólo en contadas ocasiones llegamos a saber quiénes son los pueblos extranjeros, enemigos. En Sal 137, 1 aparece claramente la situación del exilio en Babilonia. En la oración a Yahvé, los salmos describen la angustiosa situación de la comunidad que suplica. Pretende mover a Yahvé para que intervenga, despertar su conmiseración y exigir su auxilio. Los pueblos vencedores se burlan, injurian a los sojuzgados y les preguntan provocadores: «¿Dónde está vuestro Dios»? (Sal 74, 1; 77, 8; 80, 5).

En las oraciones de la comunidad nacional encontramos variados conocimientos y opiniones. La pregunta acerca del porqué de la catástrofe histórica será respondida suponiendo el juicio divino. Bajo la ira de Yahvé, el pueblo de la alianza y de la elección fue rechazado y golpeado (Sal 60, 3). Los enemigos fueron los ejecutores de un juicio histórico poderoso que provino de Yahvé mismo. Comunicaron al pueblo de Dios el sufrimiento que debió soportar «desde su juventud» (Sal 129, 1 s). Las respuestas son diversas. Pero siempre que se habla de la provocación de los poderes enemigos, los enemigos del pueblo se convierten en *enemigos de Yahvé* (Sal 83, 3). Estos opositores quisieron conquistar el país *de Yahvé* (Sal 83, 13). La guerra que ellos desencadenan y la opresión con que dominan afecta, en último término, a Yahvé mismo. «El enemigo ultraja *tu* nombre» (Sal 74, 10.18). Esta certeza se sustenta en la fuerza de la elección. Apunta a la súplica de que Yahvé tenga a bien intervenir por amor de su propio nombre y de su honra. Se pregunta con impaciencia: «¿Hasta cuándo?» (Sal 74, 10; 79, 5). Y las súplicas vienen a continuación: «Apiádate de nosotros» (Sal 123, 3). «Restáuranos» (Sal 80, 4 ss). «Rescátanos del enemigo» (Sal 60, 13; 79, 9; 80, 3). «Álzate, Yahvé, pelea tu lucha» (Sal 74, 22). «Levántate, juez de la tierra» (Sal 94, 2). Ya hablamos en otro lugar de que aquí tiene su lugar también el motivo-venganza y de cómo hay que entenderlo en ese contexto.

Si consideramos las amplias y profundas repercusiones de las acciones enemigas contra Israel desde la perspectiva del acontecimiento de la elección, caeremos inmediatamente en la cuenta de que la medida de la destrucción enemiga transciende las dimensiones de lo

histórico. Se ve afectada la naturaleza; la tierra se rompe y divide; se tambalea; encontramos concepciones que hablan de un terremoto, de una *catástrofe cósmica* de dimensiones inauditas (Sal 60, 4). Pero, no obstante, no desaparece el aspecto histórico concreto de los acontecimientos ni se transforman en visiones mitologizantes. Lo que ha sucedido en la historia de Israel, eso es el objeto auténtico de las descripciones de los poderes enemigos, del horror y de las súplicas. Pero se amplía la mirada. Todo lo sucedido toca los fundamentos de la tierra. La enemistad contra Yahvé y contra su pueblo tiene una seriedad última que transciende los acontecimientos históricos.

Precisamente este aspecto requiere una investigación más detallada en los cantos de alabanza del salterio, pero dentro de un contexto nuevo.

Los cantos de alabanza de Israel ensalzan el poder y la gracia de Yahvé en la creación y en la historia. Encomian y subrayan al Creador del cielo y de la tierra al tiempo que alaban al Rey y Señor sobre el mundo de las naciones. Pero, en este contexto, aparece el tema «enemistad». *Poderes enemigos hacen frente al Creador y Señor de las naciones:* אויבים (Sal 66, 3; 68, 2.22.24); צרים (צררים) en Sal 97, 3; משׂנאים (Sal 68, 2). En Sal 8, 3, salmo de creación, se habla de los «enemigos de Yahvé». Se pone de manifiesto, así como también en Sal 104, 35 y Sal 145, 20, que la existencia de todo lo que se oponga a Yahvé y lo desprecie es considerada como chirriante falta de armonía. ¿Cómo puede darse en la radiante soberanía de la creación realizada por Yahvé la sombra de los poderes egoístas, vengativos, destructores? Esta es la pregunta sobre la que tenemos que reflexionar. Por eso Sal 8, 3 ve un camino para avergonzar a estos poderes enemigos. Y en Sal 104, 35 se expresa el deseo intenso:

> «Que se acaben los pecadores en la tierra,
> y ya no existan más los impíos».

Se trata de la consumación de la creación como *theatrum gloriae Dei* (Calvino). ¿Cuándo se verá el mundo libre y no tendrá que soportar la amenaza de las fuerzas destructoras? ¿Cuándo la majestad y el nombre de Yahvé llenarán por completo cielo y tierra? Cf. Sal 8, 2; Is 6, 3. La alabanza de Israel no está a salvo de las impugnaciones y contradicción de los poderes enemigos que perturban la naturaleza y la historia. En la alabanza se pone voz a las antítesis. Estas se refieren no sólo al campo de la historia, sino también a la creación. En este punto se amplía el tema en el sentido indicado.

En los cantos de alabanza se honra al *Señor y Juez de las naciones*, pero tendríamos que reflexionar sobre el hecho y la forma en que se

habla de los poderes enemigos en este contexto. Aparecen los enemigos de Yahvé (Sal 68, 2). Son las «naciones» (Sal 68, 13.15; 135, 10). Estos enemigos serán derrotados. De manera más directa y vigorosa se habla de su sometimiento. Se levanta Yahvé y se dispersan sus enemigos (Sal 68, 2). El fuego consume a sus adversarios (Sal 97, 3). Se describe aquí las repercusiones inmediatas de la teofanía. Meta y final es el homenaje a Yahvé, homenaje que le rinden también sus enemigos (Sal 66, 3). Los cantos de alabanza elevan al plano de validez permanente lo que Israel ha experimentado de liberación y salvación en la historia de Yahvé con su pueblo. Podría hablarse también de perspectivas «escatológicas» puesto que se trata realmente de la meta y del final de la historia de las naciones.

Enemigos de Yahvé son no sólo las naciones y sus reyes, sino también los poderes histórico-políticos que se enfrentan a Israel y a su Dios. Los «ríos» elevan su bramido (Sal 93, 3). Echando mano del mito de la superación, en el principio, de las aguas del caos, se destaca un elemento fragmentario como símbolo prototípico de la enemistad. Los poderes enemigos son las *aguas del caos* que amenazan el *ordo* de la creación y pretenden destruirlo. Tendencias que transcienden al campo de la mitología son claras aquí y en otros lugares del salterio. Pero no desempeñan función auténtica de implantación del mito; tienen, únicamente, carácter de signo. Tenemos que decir y poner de manifiesto en qué medida y profundidad la fuerza y altura de Yahvé es superior a todos los poderes enemigos (Sal 93, 4). A los poderes primigenios se contrapone el comparativo de un poder mayor.

También la alabanza que tiene como sentido la *superación de los dioses* apunta al mundo de la mitología. Los dioses de las naciones son naderías ante Yahvé (Sal 96, 5). Burla y desprecio llueven sobre los ídolos (Sal 135, 15 s). En todas estas afirmaciones, puramente alusivas, sorprende que Yahvé, a diferencia de los dioses del entorno que vencen al caos, no tuvo que mantener duras batallas contra los poderes primigenios; llama la atención que no se diga ni una palabra de la victoria de la guerra contra los dioses extranjeros. El Dios de Israel domina soberano sobre los poderes enemigos. Estos han sido privados completamente de su poder. Permanecen únicamente como reliquias.

2. *Los enemigos del individuo particular*

En los cantos de oración del invidiuo particular, incluidos en los cantos de acción de gracias, se designa a los «enemigos» con los conceptos hebreos conocidos. En plural o en singular, aparecen los

siguientes términos: אויב (Sal 3, 8; 6, 11; 7, 6; 9, 4.7; 13, 5; 17, 9; 31, 9.16; 41, 6 y otros), צר o צרר (Sal 3, 2; 7, 7; 13, 5; 23, 5; 27, 2; 31, 12 y otros), מרעים (Sal 26, 5; 27, 2 y otros). Si מרעים es una cualificación de los enemigos —actúan «malamente»— en cuanto a su tipo y forma de comportamiento, tal cualificación aparece especialmente en los característicos conceptos רשעים (Sal 3, 8; 9, 18; 10, 2 s; 11, 2.6; 12, 9; 17, 9; 26, 5 y otros) y en רדפים (Sal 7, 2; 31, 16; 35, 3 y otros).

Los enemigos del particular son «*impíos*» y «*perseguidores*». Tenemos que explicar ambos conceptos.

Como impío (רשע), el enemigo del particular no es sólo negador de Dios en un sentido que deberemos describir. Es, principalmente, una persona que no tiene el menor reparo en poner en obra, ante Dios y ante los hombres, sus planes malos, homicidas. El impío es —de esta manera lo verá más tarde la teología sapiencial— un «insensato» רשע que dice en su corazón: «¡No hay Dios!» (Sal 14, 1). Pero tal afirmación no es la expresión de una teoría atea; es la suma de un comportamiento práctico. El (נבל) se revela como negador de Dios en su actuación alevosa, mortífera. En la boca del רשע no hay «nada verdadero», su interior es corrupción, «una tumba abierta es su garganta, su lengua habla zalamerías» (Sal 5, 10; 19, 7).

Son características las sentencias que se ponen en boca del רשע. Dice: «No me tambalearé» (Sal 10, 6). Sigue su camino con seguridad imperturbable. Confía en el poder destructor de sus palabras y pregunta en su híbrida conciencia de superioridad: «¿Quién puede ser señor sobre nosotros?» (Sal 12, 5). Para el רשע, la afirmación de que Dios no existe significa que él no interviene, que no demuestra su existencia como eficaz y operante: «No recrimina, no es Dios» (Sal 10, 13). El impío considera que la víctima está a merced de sus maquinaciones: «Dios ha olvidado, ha ocultado su rostro, no verá jamás» (Sal 10, 11). Este es el sentido que orienta el comportamiento de los רשעים.

Son *perseguidores*. Por todo lo que sabemos a través de los salmos, el comportamiento alevoso y perseguidor de los impíos se hace patente en las acusaciones que vierte contra el inocente, en las calumnias que pone en circulación, pero también «analizan» la conducta de los enfermos para encontrar una culpa que explique el hecho de su enfermedad.

Con lo dicho anteriormente, hemos mencionado dos instituciones en las que hacen acto de presencia los enemigos del individuo particular según el testimonio de los salmos: en la institución de la jurisdicción divina y en purificación de los enfermos. Trataremos de esto más tarde. Ante todo, apuntemos a las maquinaciones de los enemigos. Son personas maliciosas (Sal 26, 4); traman, planean, son rencorosos (Sal 4, 5; 35, 20). Su objetivo es la perdición y ocaso de los indefensos y

de los «pobres». Engañan (Sal 5, 7; 12, 3; 26, 4), mienten (Sal 4, 3; 5, 7; 12, 3). Ponen en circulación sospechas inauditas (Sal 7, 4 s). Recurren a falsos testigos (Sal 27, 12; 35, 11). Los רשעים «aman la violencia» (Sal 11, 5); en su arrogancia ultrajan y ridiculizan a sus víctimas (Sal 22, 7; 35, 16; 39, 9). Ellos son los fuertes que pisotean a los débiles (Sal 35, 10). Los רשעים buscan cómplices para su conducta homicida. Prov 1, 10 s define atinadamente su proceder tentador:

> «...Vente con nosotros,
> estamos al acecho para derramar sangre,
> apostémonos contra el inocente sin motivo alguno,
> devorémoslos vivos como el šeol,
> enteros como los que bajan a la fosa;
> hallaremos toda clase de riquezas,
> llenaremos nuestra casa de botín».

Aniquilación y rapiña, tales son las ambiciones de los impíos. Los que carecen de influencia y los «pobres» son presas de su proceder. No pensemos que los רשעים fueron unos «criminales» marginados en Israel; eran personas de prestigio (Sal 4, 3), influyentes y, especialmente, «fuertes» (Sal 35, 10) que se ensañaban contra los débiles. Es característica su osadía (Sal 54, 5; 86, 14) y su violencia (Sal 86, 14). Sus intenciones y comportamiento están empapados en odio; son considerados como «personas que odian» (Sal 35, 19; 38, 20; 41, 8; 69, 5; 86, 17). La calumnia es el medio más poderoso del que disponen (Sal 5, 9; 27, 11; 54, 7; 56, 3; 59, 11). Todo lo que proviene de estos enemigos del particular es tan abismal y oscuro en su motivación que el horror es la única reacción posible ante los poderes malos.

Tres grupos de imágenes ilustran gráficamente la conducta tortuosa y cruel de los enemigos:

1. Se compara a los enemigos del particular con un *ejército enemigo* que ataca a los desamparados y asedia de forma prepotente (Sal 3, 7; 27, 3; 55, 19; 56, 2; 59, 5; 62, 4 y otros). Se da la situación de guerra (Sal 35, 1). «Muchos» (Sal 4, 7) se han dedicado a someter al «pobre» sin dejar resquicio alguno a la esperanza.

¿Podría hablarse de una «democratización» de tales ideas que pertenecen propiamente a la esfera regia y que afectan al gobernante como estratega militar? Al apropiarse de las conexiones regias, ¿entra el particular, el «pobre», en una situación «mesiánica»? ¿Participa él de los privilegios de rescate del ungido de Yahvé cuando invoca al Dios de Israel desde su situación apurada?

Los más que podemos hacer es formular las preguntas y precavernos frente a cualquier tipo de especulación. Porque pudiera suceder

que los cantos de oración se refiriesen únicamente a metáforas cuando tratan de ilustrar el poder enorme de los enemigos utilizando la imagen del poder de un ejército.

2. Se compara a los enemigos del individuo particular con *cazadores o pescadores* que tratan de cobrar su presa (Sal 7, 16; 9, 16; 31, 5; 35, 7 s; 57, 7; 59, 8; 64, 4; 140, 6). El cazador coloca trampas; excava agujeros camuflados; se sienta en lugar oscuro, apunta y dispara sus flechas mortíferas. El pescador lanza su red para lograr una captura. En la imagen que sirve de comparación juegan un papel destacado los rasgos del que acecha y tiende trampas.

3. Se compara a los enemigos del particular con *fieras salvajes, voraces* que atacan al hombre de manera repentina (Sal 7, 3; 22, 13 s; 27, 2; 35, 21). La intención comparativa aparece claramente cuando se dice: «*como* un león se ha comportado» (Sal 7, 3; 10, 9; 17, 12; 22, 22). Particular atención se presta a los dientes desgarradores de los animales depredadores (Sal 3, 8; 22, 13 s.22).

La denominación de los enemigos del individuo particular como פעלי און nos plantea un problema especial (Sal 5, 6; 6, 9; 14, 4; 28, 3; 36, 13; 59, 3; 92, 8.10; 94, 4.16; 101, 8; 141, 4.9). La traducción «malhechores» es demasiado débil. און es la *impiedad (abismal)*, el oscuro polo opuesto de צדק (cf. פעלי צדק en Sal 15, 2). ¿Habría que pensar en el encantamiento mágico? ¿En prácticas ocultas con las que los enemigos tienden trampas a sus víctimas? S. Mowinckel fue quien formuló la pregunta por primera vez *(PsStud* I, 1 s). Tendremos que volver más tarde a los problemas. De momento sólo podemos decir que la denominación פעלי און parece haber sido una denominación especialmente característica de los enemigos. Aparece junto al término רשעים y pretende poner de manifiesto lo prototípico y alevoso de estos poderes enemigos.

A la imagen prototípica del mal y del asesino se contrapone la imagen del *justo* y del *frágil*. Los contrastes son claros en los cantos de oración. Los פעלי צדק son el polo opuesto de los און פעלי. Los fuertes se contraponen a los débiles (Sal 35, 10). El débil y caduco es el pobre (אביון – עני). En los cantos de oración sorprende la nitidez con que se contraponen las diversas bipolaridades: los poderes enemigos amenazan, persiguen y aniquilan al pobre (Sal 9, 19; 10, 2.9; 22, 25 y otros), que no recibe apoyo alguno de su entorno y encuentra cobijo únicamente en Yahvé. Calumnian y destruyen al צדיק, que encomienda la defensa de sus derechos a Yahvé (Sal 7, 12; 11, 5 y otros). La fuerza de ese contraste confiere un rasgo esencial oscuro y demoníaco al enemigo. Pero tenemos que formular de nuevo la pregunta, especialmente con miras a la investigación: ¿quiénes son los enemigos del particular? ¿cómo debemos entender sus intenciones y actuación?

En cuanto a bibliografía, aludiremos a las siguientes obras: H. Schmidt, *Das Gebet des Angeklagten im Alten Testament:* ZAW Beih 49 (1928); H. Birkeland, *Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmenliteratur*, 1933; P. A. Munch, *Einige Bemerkungen zu dem* 'anijjim *und den* reša'im *in den Psalmen:* Le Monde Oriental 30 (1936) 13-26; H. Birkeland, *The evildoers in the Book of Psalms*, 1955; K. Schwarzwäller, *Die Feinde des Individuums in den Psalmen:* Dis. Hamburg, 1963; G. W. Anderson, *Enemies and evildoers in the Book of Psalms:* BJRL 48 (1965) 16-29; L. Delekat, *Asylie und Schutzorakel am Zionheiligtum*, 1967; O. Keel, *Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen:* SBM 7 (1969); W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht:* FRLANT 99 (1970); L. Ruppert, *Der leidende Gerechte und seine Feinde*, 1973.

Si se plantean las preguntas formuladas (¿quiénes son los enemigos del particular?, ¿cómo hay que entender sus intenciones y actuación?), tendremos que comenzar por reflexionar con detalle sobre los *contextos institucionales* en los que aparecen los poderes enemigos; deberemos tener en cuenta, de manera especial, las investigaciones más recientes.

Como ya apuntamos antes, se trata, principalmente, de dos instituciones sacras que exigen nuestra atención: la jurisdicción de Dios y la purificación de enfermos. H. Schmidt y, especialmente, W. Beyerlin han sacado a la luz la institución de la jurisdicción de Dios. En ella hacen acto de presencia los poderes enemigos y actúan como acusadores y persecutores. Inculpan a su víctima de un crimen sirviéndose de mentiras y calumnias, aportando testigos falsos.

Si bien la jurisdicción del Dios de Israel tenía, normalmente, su *Sitz im Leben*, «en la puerta» de una localidad (Dt 16, 18; 21, 19; 22, 15; 25, 7; Rut 4, 1; 2 Sam 18, 4; Am 5, 15 y otros), los casos difíciles y más complejos en los que no se contaba con declaraciones inequívocas de testigos, se veían en el santuario central, en Jerusalén (Dt 17, 8 s). El inculpado tenía que someterse a la jurisdicción sacra de Dios juntamente con sus acusadores y perseguidores.

Ahora bien, los salmos relacionados con el tema que nos ocupa permiten caer en la cuenta de que los acusadores y perseguidores intentaban dar muerte a su víctima antes de entrar en el santuario, como ejecución de la venganza de un homicidio o mediante un ataque mortal.

La posibilidad y probabilidad de estas amenazas confería una importancia decisiva a la función de asilo del lugar sagrado para los perseguidos. Al entrar en el santuario puede cobijarse bajo la *protección de Dios*. Esta situación está presente, sobre todo, en Sal 3; 17; 27; 57; 63. Los poderes enemigos no pueden emprender absolutamente nada en el recinto sagrado, en el lugar del «cobijo bajo la sombra de las alas» (de los querubines) y de la presencia de Yahvé. El perseguido puede pasar la noche con tranquilidad y sosiego (Sal 3, 6; 4, 9). Pero la protección divina en el santuario es sólo la antesala, el comienzo de la *jurisdicción divina sacra* propiamente dicha a la que el acusado se prepara, en la nocturna incubación en el templo, mediante súplicas, sacrificios y purificaciones (cf. juramento de purificación en Sal 7, 4 s). «Al despuntar» el día (Sal 5, 4) se produce la sentencia judicial divina. En los cantos de oración resuena la súplica: «¡Hazme justicia, Yahvé! ¡Júzgame!» (Sal 7, 9; 26, 1 s; 35, 24 s y otros). El acusado injustamente somete su vida a la decisión de Dios comunicada por medio del sacerdote. Espera ser declarado justo e inocente.

Si tenemos en cuenta todas estas conexiones institucionales concretas, tendremos un cuadro claro de las maquinaciones de los enemigos. Los poderes enemigos son acusadores, destrozan la צדקה y la כבוד de la víctima de sus persecuciones. Utilizan la mentira y la calumnia para lograr que su víctima sea considerada como violadora del derecho y condenada. Pero, si pueden, se toman la justicia por su mano y linchan a la víctima. Las maquinaciones tortuosas de los poderes enemigos se ponen claramente de manifiesto, especialmente, a la luz de la protección divina de la esfera del templo y de la institución de la jurisdicción divina. Tales maquinaciones ponen al descubierto su decidido carácter demoníaco. Mas el que pertenece a Dios y se confía a él no será aniquilado. Las ansias homicidas pretenden saciarse con el siervo de Dios, con el débil y pobre.

Se dibuja una situación similar cuando hablamos de la institución de la *purificación de los enfermos*. En el antiguo testamento, la conexión causal de culpa y enfermedad es un elemento fundamental de la religión popular general. En el salterio tendríamos que citar, por ejemplo, Sal 32, 1 s; 38, 3 s; 39, 9.12 (cf. G. von Rad, *TeolAT* [5]I, 346 s). En la enfermedad, la culpa se manifiesta como causa del deterioro y como meta de la cólera de Dios. Los enemigos del enfermo se obstinan en sacar a la luz la causalidad de culpa y enfermedad. Para ello utilizan los análisis, las acusaciones y las calumnias. Tratan de dar caza al débil y pobre. Pretenden demostrar que ha infringido la ley y que su enfermedad es castigo merecido. Los poderes enemigos están empeñados en que el *abandono de Dios* que sufre el enfermo salpique al que se consume y también a todos sus familiares y amigos. Debe aparecer como separado de Dios, desamparado y perdido. Estos hechos, con los que los poderes enemigos pretenden separar al enfermizo de su Dios, tienen un significado amenazador para la praxis de la restitución en el ámbito del santuario. Cf. K. Seybold, *Das Gebet des Kranken im Alten Testament. Untersuchungen zur Bestimmung und Zuordnung der Krankheits— und Heilungspsalmen:* BWANT 99 (1973).

La restitución, la purificación sagrada del enfermo incluía actos expiatorios. Pero aquí la inculpación (calumniosa) podía tener consecuencias catastróficas si el enfermo no «era devuelto a la vida», si se le negaba la restitución. Las maquinaciones de los enemigos adquieren perfiles claros si se las contempla desde esta institución sagrada. Los acusadores del enfermo son *poderes que quieren separar de Dios* (Rom 8, 38 s).

Las conexiones histórico-formales e institucionales en las que se inserta la investigación impiden cualquier mitificación precipitada de los poderes enemigos que aparecen en los salmos. Antes de nada hay que declarar que los enemigos del individuo particular son *hombres* (Sal 9, 20; 10, 18; 12, 9; 56, 2; 76, 11 y otros). Estas personas son **פעלי און**, seres que cometen una impiedad insondable y que, por consiguiente, pueden ser llamados a rendir cuentas, sometidos a juicio y condenados (Sal 7, 13 s; 9, 16; 35, 7 s; 141, 10). El contraste entre los poderes enemigos y las instituciones sacras del santuario, las desamparadas víctimas y, sobre todo, la relación con el Dios que juzga y redime, subraya fuertemente el carácter demoníaco y alevoso de aquellos. Esos poderes pretenden *separar de Dios* a los pobres, a los justos y a los enfermos. Elevan acusaciones y pretenden cortar el lazo que une a Yahvé con sus siervos. El cuadro que se traza está pensando en algo que va más allá de lo puramente humano. Se describen *poderes ocultos y prototípicamente malos:* fuerzas de lo destructor, enemigo de la vida, de lo que separa de Yahvé y corrompe la creación.

«De ahí que se tenga a veces la impresión de que los salmos no describen una realidad presente ante los ojos del justo, sino, como parece, un cuadro de máxima impiedad y de despliegue maligno de poder que les es presentado por la tradición» (Ch. Barth, *Einführung in die Psalmen:* BiblStud 32 [1961] 54).

En su comentario a la Carta a los romanos, K. Barth formula la pregunta: ¿quién es el «enemigo»? Y responde: «...verdaderamente, no sólo el adversario, el oponente, el que constriñe, sino aquel que, para horror mío, obra *injusticia objetiva* ante mis propios ojos...». Por eso es absolutamente comprensible que «en el apasionado lenguaje de los cantores de los salmos precisamente ante *Dios*, el «enemigo» aparezca como una magnitud casi absoluta contra la que se clama la venganza *de Dios*». El «enemigo» permite reconocer «cómo el mal es lo último y verdadero en el hombre. El me muestra que sigue sencillamente su curso *sin* limitación, *sin* reparo alguno, *sin* oposición, *sin* un impedimento interior o exterior». «El desata en mí el grito tempestuoso en favor de una (no existente) *justicia* superior, niveladora, retributiva, de un Juez (ausente) que nos juzgue a mí y a él». «Aquí es natural la última y suprema tentación de titanismo, la tentación de justificarme a mí mismo, de desistir de la lucha por la justicia, desde *mí*, de colocarme en el puesto del Dios invisible y de convertirme en enemigo del enemigo y en titán del titán» (Cf. K. Barth, *Der Römerbrief,* ^{8}1947, 456).

No existe la menor duda de que los cantos de oración del individuo particular que hablan de la alevosa actuación de los poderes enemigos coinciden en la misma súplica: *que los enemigos sean vencidos.* Todos los orantes son plenamente conscientes de que el cumplimiento de esta petición *depende única y exclusivamente de Yahvé.* Los «enemigos» no son una imposición ineludible, un destino fatídico al que estarían sometidos irremisiblemente los débiles. Aunque la amenaza de los poderes enemigos es tan cruel y alevosa, toda lamentación y súplica apunta hacia el final de estos poderes. El perseguido se ha entregado sólo a Yahvé (Sal 22, 11); la intervención y compasión de Dios es su única esperanza. Por eso cobra voz la súplica: «compadécete de mí, escucha mi oración» (Sal 4, 2). «Alzate, Yahvé, auxíliame, Dios mío» (Sal 3, 8; 7, 2.7; 10, 12; 22, 21 y otros). El perseguido pide la palabra de Dios: «Dime: yo soy tu ayuda» (Sal 35, 3).

Puesto que las maquinaciones de los enemigos salpican y desafían a Dios mismo, el orante suplica la venganza de Dios (Sal 17, 9). La petición de que se ponga fin a los perseguidores aparece clara en los cantos de oración, especialmente en los cantos de acción de gracias. Vergüenza y desprecio, horror y aniquilación llueven sobre los enemigos (Sal 6, 11). Serán avergonzados; fracasarán sus planes; dan traspiés y desaparecen (Sal 9, 4.7). La desgracia que ellos planean caerá sobre sus propias cabezas (Sal 7, 17). La «nemesis inmanente» que se pone de manifiesto en tales expresiones sólo puede entenderse como cara externa de un acontecimiento definitivo: Yahvé mismo golpea las maquinaciones de los enemigos, pronuncia el juicio sobre ellos y ejecuta la sentencia. El juez de los pueblos y de los hombres está actuando en el silencio de su castigo (Sal 7, 7 s; 17, 13 s; 96, 10 s). Su juicio es eficaz también allí donde parece gobernar una «nemesis inmanente». Quienes fueron perseguidos pueden volver su mirada hacia atrás con agradecimiento y júbilo por la *derrota que sufrieron los enemigos* (Sal 3, 8; 23, 5; 138, 7).

En cuanto al tema «poderes enemigos», el salterio no es el «libro del fracaso», sino un testimonio del agradecimiento, de la certeza y de la promesa renovada.

3. *Poderes míticos*

La pregunta acerca del ser y de la obra de los poderes enemigos chocó siempre, en todos los grupos de salmos, con el momento transcendente, con la intención de peraltar lo terreno-humano y de detectar fuerzas supramundanas. Reflexionemos, pues, sobre esta tendencia a ver *poderes míticos* en los enemigos.

Ya indicamos que los salmos veterotestamentarios saben de poderes que se resisten y de enemistad que dejan sus huellas en la creación. En Israel tienen cabida contraposiciones de los orígenes, sustentadas en la mitología. Las aguas caóticas, en la épica babilónica vencidas por Marduk, son el compendio de la destrucción enemiga. El antiguo testamento sabe también que estas corrientes «se levantan» (Sal 93, 3). Pero Yahvé, con su poder, ha trazado unos límites al mar. Mitologizando se dice que Yahvé ha quebrado las cabezas de los dragones sobre las aguas (Sal 74, 13). Israel conoció la amenaza de los *poderes enemigos primigenios*, su fuerza destructora; expresó sus conocimientos en imágenes rudimentarias empleadas en el mito. Pero se hablará, en el himno, del imperturbable gobierno de Yahvé «en la altura» (Sal 93, 4), de su reinar sobre מבול (Sal 29, 10):

«Voz de Yahvé sobre las aguas
(el Dios de gloria truena)
Yahvé sobre las inmensas aguas» (Sal 29, 3).

Pero no los poderes enemigos, sino Yahvé es el soberano único, el que vence a los poderes caóticos primigenios en soberanía superior al mundo. Los cantores y orantes son plenamente conscientes de esta realidad. Pero saben también que los poderes enemigos llevan rasgos que transcienden todo lo humano y terrestre: no sólo en el mundo creado, sino también en la historia. En Sal 65, 8 se compara las «alaracas de las naciones», de los enemigos de Yahvé y de su ungido, con el bramido del mar primigenio. «Olas de muerte», «corrientes de perdición» (Sal 18, 5) se desatan libres donde se levantan los pueblos. Se colocan «lazos del šeol» y «trampas de muerte» (Sal 18, 6).

El motivo del poder enemigo primigenio, proveniente de la mitología, que ocasiona el caos destructor y trae la perdición, ha entrado en la *imagen del enemigo de Israel*. Los poderes del šeol y las potestades de la muerte son oponentes que se levantan contra Yahvé, contra su ungido, contra su pueblo y contra su siervo. Los enemigos del particular son *personas*, pero su forma de ser y su manera de proceder están *envueltas en una inquietante oscuridad* familiarizada con la tradición mitológica. Pero, en tales apuntes, no se hace mitología, sino que se trata de expresar con metáforas míticas lo que supera la realidad del entender humano. Las diversas afirmaciones sobre la imagen del enemigo en los salmos comparten esta intención de transcender. Pero este hecho no hace que los perfiles histórico-humanos de los pueblos adversarios y de los perseguidores del individuo particular se difuminen.

Cuando se dice que el enemigo primigenio es un poder del šeol hay que añadir inmediatamente que šeol y enemigo tienen una única meta o efecto único: apartar de su Dios a las personas que invocan a Yahvé. Pone en marcha todo el peso demoledor de la mentira y de la calumnia, de la acusación y de la persecución para destrozar la alianza de la vida y auxilio que Israel ha recibido, y, en Israel, cada uno de los individuos. En este sentido, es cierta la afirmación de M. Buber: «El "enemigo" contra el que el salmista polemiza con celo... no son personas humanas ni poderes humanos sino el tentador primigenio que impide la redención en la historia» (M. Buber, *Offener Brief an G. Kittel*, en *Versuche des Verstehens*, ed. R. R. Geis y H. J. Kraus, 1966, 169). Apostillaremos diciendo que no puede atribuirse valor de interpretación absoluta a estas explicaciones. Lo más que puede hacerse es seguir el rastro de la tendencia de los textos y esclarecerlos en el contexto de la historia de la tradición.

De cualquier manera, para la perspectiva bíblica teológica es importante no reducir los textos neotestamentarios que hablan de demonios a las ideas inteligibles desde la contemporaneidad del nuevo testamento, sino que habrán de tenerse en cuenta las afirmaciones veterotestamentarias sobre los poderes enemigos y situar aquellas afirmaciones en un contexto más amplio.

Tenemos que volver de nuevo a la calificación de los enemigos como פעלי און. S. Mowinckel pensó que און sería el encantamiento mágico obrado por el enemigo (*PsStud* I, 1-58). Igualmente H. Birkeland opinó que los enemigos habrían sido *encantadores* que pretendieron acarrear la perdición del «pobre» mediante manipulaciones mágicas y prácticas ocultas (H. Birkeland, *The evildoers in the Book of Psalms*, 1955). Tal concepción e interpretación podría referirse al hecho de que, en el mundo mesopotámico, las oraciones diseñaron imágenes de enemigo en las que predominó la descripción de lo encantador y lo mágico. Así pues, difícilmente podremos negar que el término און designe algo «oscuro, tenebroso, enemigo de la luz» (H. Gunkel-J. Begrich, *EinlPs* 201). Pero las acciones-און no son concretamente tangibles en los salmos. Por este motivo debemos cuidarnos de no echar mano precipitadamente de analogías.

Los פעלי און serían —digámoslo con toda cautela— «operarios de lo inquietante». El sentido mágico oculto de און es perceptible sólo en contadísimos lugares de los salmos. Así, de Sal 10, 9 se desprende que los פעלי און se habrían servido de la peligrosa eficacia de la inundación para aniquilar a un hombre (cf. también Is 59, 13).

En ocasiones tendremos que echar mano de la idea de maldición eficaz para explicar la denominación de los enemigos como פעלי און. Estos imponen un veredicto mágico que separa de Yahvé y de su

bendición a aquella persona perseguida por ellos. A la vista de tales acciones ocultas, la situación apurada del particular revestiría un aspecto sumamente intranquilizante.

Tal vez podamos avanzar un paso más en la comprensión de las acciones-און. Los textos egipcios de desprecio nos han permitido conocer que la rotura simbólica de vasijas que llevaban el nombre de reinos extranjeros, revestía un significado mágico. Prefiguraba la realidad, no sólo deseada, sino provocada mágicamente en el acto de la rotura, de la futura guerra como victoria. Cf. Sal 2, 9 y la interpretación en el vol. 2 de esta obra. También a פעלי און podemos atribuir medidas prefigurativas eficaces similares. En Sal 14, 4 se dice: «Ellos engullen a mi pueblo como se come pan». En este «como» podría esconderse un acto mágico real (como también en Sal 2, 9). Se engulle una tortita de pan que lleva el nombre del hostilizado y perseguido. O tal vez indicaba únicamente un signo característico de identificación sobre la víctima.

Finalmente, tendríamos que preguntar qué quiere dar a entender el orante en Sal 141, 4 cuando afirma que no quiere gustar las golosinas de los פעלי און. Tal vez no se trate únicamente de algún tipo de cebo que, bajo capa de amistad, pretende arrastrar a la perdición. Tal vez se trataba de alimento envenenado, ofrecido a la víctima, de forma tentadora.

Sea lo que fuere, junto a los poderes míticos en los que se esconden los enemigos de que se habla en el salterio, actúan los פעלי און con fuerzas mágicas. También ellos forman parte de la esfera de lo intranquilizante que caracteriza a los oponentes en el antiguo testamento.

6

EL HOMBRE ANTE DIOS

Tres grupos formales del salterio ocupan un primer plano a la hora de considerar el tema «el hombre ante Dios». Nos referimos a los *cantos de oración*, a los *cantos de acción de gracias del individuo particular* y a los *poemas sapienciales* en los que se tratan problemas de la existencia humana.

Trazaremos un breve diseño de la estructura y composición de los *cantos de oración del individuo particular*. En la mayoría de los casos, los salmos comienzan invocando a Yahvé (en vocativo). Puede repetirse varias veces esta invocación en los versículos siguientes. Va acompañada de gritos de auxilio y de autopresentaciones del orante que pasa por una situación de apuro. En la introducción pueden aparecer ya elementos de la sección principal, concretamente las descripciones de la situación de apuro, la súplica y los deseos.

En la sección principal, el orante declara que quiere «desahogar» su נפש ante Yahvé; predomina la narración o descripción de la situación de apuro. Se trata, principalmente, de situaciones jurídicas apuradas (persecución de un inocente), enfermedad, estar a merced de los poderes de la corrupción (שאול), del abandono de Dios y culpa.

En el canto de oración resuenan con fuerza las preguntas: ¿por qué?, ¿hasta cuándo? En ocasiones, estos interrogantes rozan los límites del reproche y de la acusación. A continuación, el paciente implora y suplica la intervención bondadosa de Yahvé, pide que cambie su suerte.

Junto a las súplicas pueden aparecer también deseos en el yusivo de tercera persona. Frecuentemente, mediante las súplicas y los deseos, se expresa el tono fundamental de la confianza y de la seguridad. En ocasiones se presentan delante de Yahvé los motivos que tiene para intervenir. Se apela a la bondad divina, a la gloria o a la fidelidad. En cada caso, las expresiones responden a la situación de apuro concreta por la que atraviesa el orante.

El voto de acción de gracias viene en la parte final del salmo. El orante subraya que quiere ofrecer un sacrificio de acción de gracias a Yahvé y alabar su nombre.

En este lugar se sitúa la comprensión del *canto de acción de gracias del individuo particular* (תודה). El orante se encuentra en la situación hacia la que ha dirigido su vista en el voto de acción de gracias. Es la situación en la que tienen su *Sitz im Leben* también los cantos de oración del individuo particular (retrospectivos, que recuerdan la situación de apuro) con las narraciones del padecimiento y con las súplicas. Pero el cambio ha tenido ya lugar. El rescatado ensalza la bondad del Dios auxiliador. Su ubicación aparece claramente en Sal 22, 23.26:

> «Quiero anunciar tu nombre a mis hermanos,
> alabarte en medio de la asamblea».
> «A ti debo mi alabanza en la gran asamblea,
> cumplo mis votos ante aquellos que le temen».

Por consiguiente, en la gran asamblea hay espacio para las descripciones de situación apurada, para las súplicas y acciones de gracias del individuo particular. Cuando Israel se congrega en Jerusalén para celebrar las fiestas del año (Sal 122, 2 s), cada uno de los orantes levanta su voz. Se convierten en testigos de las grandes acciones de Dios en sus vidas; anuncian el nombre de Yahvé (Sal 22, 23), no hablan en sentido estrictamente biográfico de su «vivencia propia», sino de lo que realizó el Dios de Israel.

En los cantos de oración y de acción de gracias del individuo particular se hace patente la *situación del hombre ante Dios*. Aquí hay que tener presentes dos aspectos importantes. Por un lado, la formación de una literatura de oración en la que encontraron acogida tradiciones y formas convenidas de oración de tiempos anteriores. Y por otro, los poemas didácticos del género sapiencial en los que, entre otros temas, se reflejan los destinos humanos de los que se habla en los cantos de oración y de acción de gracias. Las reflexiones de estos poemas didácticos dan pie a poemas de problemas a los que hay que prestar una atención especial.

Para la temática relacionada con la *historia de las formas* de los cantos de oración y de los cantos de acción de gracias del individuo particular, así como también para los poemas didácticos de carácter sapiencial, cf. H. Gunkel-J. Begrich, *EinlPs* 6; 7 y 10. Cf. también volumen 2 de esta obra. Para los poemas de problemas en el salterio habrá una atención especial en este mismo capítulo (6. «Los grandes problemas de la vida»). Pero digamos ya ahora que este grupo de poemas didácticos tiene un parangón en la «literatura de confrontación» descubierta por la egiptología. Cf. E. Otto, *Der Vorwurf an Gott. Zur Entstehung der ägyptischen Auseinandersetzungliteratur:* Vorträge der orientalischen Tagung in Marburg, Fachgruppe Ägyptologie 1950 (1951).

1. *El hombre en Israel*

Tenemos que hablar no del «hombre hebreo» (L. Köhler), sino del *hombre en Israel.* Porque el interés especial se concentra sobre la pregunta de cómo la persona concreta, particular, se sabe referida al pueblo de Dios, a Israel. Esta pregunta adquiere una importancia destacadísima en el salterio. Tropezamos «con formulaciones que expresan de manera incomparable la interioridad de la persona y la instancia de sus oraciones; la historia de las formas ha demostrado hace tiempo que casi todas las oraciones de lamentación, incluso las más personales, utilizan en su fraseología fórmulas claramente convencionales. No obstante la estilización personal de estas oraciones, el exegeta casi nunca logra descubrir en las declaraciones del orante algún rasgo personal o biográfico de su propio destino. Se trata más bien de algunas concepciones típicas y, a veces, descoloridas, que sirven para expresar su pena» (G. von Rad, *TeolAT* [5]I, 486 s).

Tendremos que reflexionar de nuevo sobre la relación del individuo con el pueblo de Dios de Israel; y tendremos que hacerlo estudiando los textos desde la historia de las formas y de la tradición. La situación de los problemas que se ofrecen en estos textos no puede solucionarse utilizando la idea extrema de destino individual, biográfico, ni afirmando la existencia de rituales. Por consiguiente, la suposición de una lírica que irrumpiera en las profundidades más personales es tan inexacta como la hipótesis —tomada de los modelos babilónicos— de una literatura ritual apersonal. Cuando G. von Rad nos habla de «fórmulas convencionales» de los cantos de oración y de acción de gracias, debemos ser sumamente prudentes y pensar que habremos de partir siempre de *testimonios del lenguaje de la oración de Israel.* Estos documentos existían en el archivo del templo en forma de agendas y de formularios. Así pues, no habrá que cometer la equivocación de pensar en clave «vitalista» cuando se diga que, en los cantos de oración y de acción de gracias en los que se expresaron personas israelitas, encuentra el lector vida y fuerza expresiva, emoción y plenitud de relación mientras que, especialmente, los rituales babilónicos son formalistas, monótonos y rígidos.

Pero esta emoción viva no es consecuencia de una individualidad creativa. Más bien, el «yo» que habla y canta, que se lamenta y ora, que alaba y da gracias en los salmos participa de la plenitud que mana del lenguaje de oración de Israel. El acontecimiento de esta participación no es sencillamente una toma de fórmulas rituales rígidas, sino participación en la tradición del lenguaje de oración de Israel:

«Mas tú reinas como Santo,
tú, alabanza de Israel.
En ti confiaron nuestros padres,
confiaron y tú los salvaste.
A ti clamaron y fueron liberados,
en ti confiaron y nunca quedaron confundidos» (Sal 22, 4-6).

Los hijos tomarán la oración y alabanza de los padres. ¿Cómo sucedió esto?

Hoy tenemos que pensar que la gran mayoría de los salmos fue *obra de sacerdotes y cantores del templo*. Ellos confeccionaron las agendas y los formularios. Habrá que suponer que los cantos de oración y de acción de gracias del particular fueron concebidos por el personal del culto del santuario de manera que, por una parte, resonara la narración de la persona concreta que había pasado por una gran situación de apuro pero había sido escuchada y, por otra parte, estuvieran en vigencia indiscutible las formulaciones convencionales del tradicional lenguaje de oración. En cualquier caso, los sacerdotes y cantores del templo fueron las instancias transmisoras directamente relacionadas con la utilización de estos formularios. Ellos recibieron, en el entramado lingüístico transmitido, las descripciones de situaciones apuradas y primeras confesiones de agradecimiento. Pero también recitaron las agendas y formularios en los que podía expresarse un orante que no estaba en situación de articular la historia de sus padecimientos y el cambio experimentado en su vida. Incluso tendremos que suponer que la mayoría de los orantes de Israel se apropiarían tales salmos, disponibles en el santuario como agendas y formularios, cuyo texto estaba presente para que los sacerdotes y cantores del templo fueran pronunciándolo por delante de manera que pudiera ser repetido por el orante. En Dt 31, 19 s aparecen dos conceptos que encierran esta actividad de los oradores cultuales. Nos referimos al término למד (enseñar el canto) y שׂים בפי (poner el canto en la boca). *De esta manera*, el orante entraba en el lenguaje de la oración de Israel; *de esta manera* puede expresar su situación apurada y su acción de gracias en términos que son capaces, no obstante, de cobijar y encerrar su situación porque transcienden a cualquier destino personal, pero, al mismo tiempo, pueden, utilizando expresiones de dolor y de salvación arquetípicas, reproducir con viveza el acontecimiento concreto, reflejarlo, expresarlo. Pero lo «arquetípico» no es sinónimo de mitológico ni de categorías rituales rígidas. Más bien, las arquetípicas expresiones de sufrimiento y de salvación de los salmos veterotestamentarios se imbricaron en la historia de Israel formando un entretejido tupido hasta convertirse en

aquel material de «formulaciones convencionales» del que hablaba G. von Rad. A este respecto, el citado texto de Sal 22, 4 s adquiere una gran importancia en relación con el acontecimiento de la tradición.

Pero debemos atender también al otro acontecimiento. Un orante de Israel, salvado de una situación apurada y de la amenaza del ocaso, hace que el *servicio de los sacerdotes y de los cantores del templo* redacte la narración de la situación apurada y la acción de gracias en un salmo, que ponga el texto por escrito y tal vez lo cuelgue de una estela. El acontecimiento o proceso es perfectamente perceptible en el antiguo testamento, incluso terminológicamente. El sacerdote pone el canto por escrito (כתב את־השׁירה Dt 31, 19 s). En Sal 102, 19 se dice: תכתב זאת לדור אחרון («esto ha sido consignado por escrito para una generación venidera»); cf. también Job 19, 23 s. Y se llega después a un acto que será mencionado en Sal 40, 8:

«Dije entonces: "Heme aquí que vengo".
En el rollo del libro se ha escrito sobre mí».

El contexto da la siguiente imagen: el orante ha dedicado a Yahvé, en el recinto del santuario, el salmo que expresa la situación apurada y la acción de gracias; lo ha ofrecido como sustitución del sacrificio, posiblemente con una fórmula de donación similar a la contenida en Sal 19, 15. Los «protocolos» aceptados por los sacerdotes, es decir, las narraciones configuradas de acuerdo con las reglas poéticas conocidas por el personal del culto y de acuerdo con las variaciones tradicionales de formulación, fueron dadas a conocer en una estela. En el acto de acción de gracias, el orante podía referirse a esta puesta por escrito, sin que existiera la necesidad de recitar la totalidad del contenido. A decir verdad, tendremos que reflexionar sobre la situación histórico-cultural.

En la situación cultural del mundo antiguo, leer, escribir y componer poesía era privilegio de los sacerdotes y cantores del templo. Tal situación era paralela a la del privilegio de los «escribas» (ספרים), de los funcionarios y secretarios de la corte del rey. Podemos pensar, pues, que todo acto de lectura, de escritura y de conservación en el archivo del templo dependía del correspondiente personal del templo ya que había recibido una formación adecuada para cumplimentar tales funciones. Al tener en cuenta el privilegio del personal en el recinto sagrado y en la corte, no podemos menos de pensar que los כהנים y ספרים habrían jugado un papel importantísimo en la historia del nacimiento de los salmos. Efectivamente, una vez que la investigación ha demostrado que los secretarios de la corte real fueron los transmisores de la «poesía sapiencial», está plenamente justificado

suponer que la influencia sapiencial en la poesía de la salmodia, recogida de manera especial en los poemas didácticos, proviene de la relación cultural importantísima mantenida entre sacerdotes y escribas de la corte.

Todo lo dicho hasta el presente nos lleva a considerar al hombre en Israel *no* en el aislamiento, *no* como individuo, como personalidad —o en cualquiera otra de las categorías conceptuales utilizadas por la antropología occidental—, sino en la *incondicional participación en la historia y tradición*, especialmente en la tradición de la oración practicada por el pueblo de Dios, Israel. El antiguo testamento ha conservado el misterio del hombre *en Israel.* Por consiguiente, no puede desentrañarse tal testimonio si lo situamos en un plano que no incida plenamente en Israel. Con todo, sería completamente desacertado calificar esta realidad como «colectivismo primitivo». Por el contrario, el particular se expresa y manifiesta cuando, para poner voz a su destino personal, utiliza el lenguaje de oración recibido por el pueblo de Dios. En el centro de este lenguaje de oración, por consiguiente en el mundo expresivo de la superación de los padecimientos y sufrimientos que se dieron a lo largo de la historia de Israel, se desvela el misterio del hombre como interlocutor de Dios.

El interlocutor de Dios por antonomasia es *Israel;* en un plano secundario, el hombre en Israel, hablando, orando y cantando en frases y cánticos que fueron formándose en el proceso de la tradición desde los antepasados. En este proceso sumamente diferenciado se superó de forma viva y peculiar aquel fenómeno al que suele darse el apelativo despectivo de «colectivismo primitivo». Por consiguiente, habrá que examinar con cuidado y profundidad las conocidas y usuales «fases de desarrollo» que van desde el colectivismo primitivo hasta la conciencia de la individualidad que despierta lentamente.

Por otro lado, el antiguo testamento desconoce por completo la concepción vétero-oriental de un superhombre mitológico (en sumerio: *lugal)*, cuya figura, emergiendo del anonimato del pueblo, se manifestaría *en el rey.* Lo humano no se concentra en la figura representativa del gobernante como si sólo él fuera el ejemplar digno de mención del género «hombre». El error grave de la *divine-kingship-ideology* consiste, precisamente, en que se apropia *a priori* de la posición antropológica suprema del rey como «hombre primigenio», para, *a posteriori*, afirmar unos «procesos de democratización» en los que orantes del antiguo testamento utilizaron la humanidad privilegiada del regente como «texto» de sus vidas. No tenemos derecho a desfigurar e interpretar equivocadamente la situación presente en el antiguo testamento.

En Israel, Yahvé es el único que llama e invita a los hombres: «Buscad mi rostro» (Sal 27, 8). Naturalmente, se interpela al individuo particular cuando se dice: «Llámame en el día de la situación apurada» (Sal 50, 15). Al llamamiento e invitación acompañan promesas divinas: «Quiero salvarte...» (Sal 50, 15). «No temas, yo te auxiliaré». La palabra de Yahvé abre el acceso a la súplica y a la acción de gracias. Los orantes utilizan la autorización recibida. Por eso las instituciones llevan la marca de la afirmación divina.

Por lo que sabemos, hay que mencionar *cuatro instituciones* en las que el individuo particular se presenta delante de Yahvé:

1) El *sacrificio de acción de gracias.* Aquí tenemos que buscar el *Sitz im Leben* de los cantos de oración y de acción de gracias del individuo particular en Israel. Como ya hemos insinuado, aquí se recapitula la situación de la necesidad, a la que sigue el ofrecimiento de la תודה : sacrificio y salmo.

2) La *jurisdicción divina sacra.* Remitimos al cap. 5, 2. El desamparo legal y la persecución injusta hacen que el acosado se acoja al recinto de asilo del santuario, donde se somete al juicio de Dios.

3) El *acto de restitución de una persona sanada de una enfermedad.* En este acto se realizan ritos de purificación y ceremonial penitencial. Se habla también de los pecados del enfermo. Por consiguiente, es de pensar que algunas de las oraciones penitenciales tenían su *Sitz im Leben* en esta institución.

4) La *liturgia de la puerta* (cf. cap. 3, 3). En la puerta del santuario, se sometía al particular a un interrogatorio (Sal 15, 1 ss; 24, 1 ss). Tal vez tuvieron también su lugar en este contexto determinadas oraciones penitenciales.

El *hombre en Israel* aparece en las instituciones en las que el particular se sale de la comunidad de culto. Es una *persona que padece necesidad*, a merced de peligros extremos de persecución y de calumnia, de enfermedad de muerte y de puesta en entredicho de su justicia. Las instituciones, con los salmos que forman parte de cada una de ellas, ponen de manifiesto que el hombre es el ser desamparado, menesteroso, juguete de los poderes enemigos. Sólo Yahvé puede hacer que cambie su suerte.

Conceptos y metáforas supraindividuales señalan la *profundidad de la tribulación* de la que son víctimas los orantes. El tormento parece no tener fin. Es significativa la pregunta que escuchamos en muchos salmos: «¿Hasta cuándo?» (Sal 6, 4; 35, 17; 62, 4; 74, 10; 119, 84). Yahvé «guarda silencio» (Sal 28, 1; 35, 22; 109, 1 y otros). Las sospechas se ciernen amenazadoras: ¿«Ha olvidado» Yahvé al que sufre? (Sal 9, 3; 10, 12; 13, 2; 42, 10 y otros). ¿Ha «ocultado su rostro»? (Sal 10, 1; 27, 9; 30, 8; 55, 2; 104, 29) ¿«Duerme» Yahvé como las mortales divinidades

de la vegetación del mundo cananeo? (Sal 44, 22; 78, 65) ¿Cuándo «despertará»? (Sal 7, 7; 44, 24). El silencio de Dios se convierte en peso insoportable para los orantes (cf. cap. 1, 3).

Ninguna manipulación, sea del tipo que fuere, es capaz de superar o poner fin a este silencio de Dios. El poner término a ese silencio depende únicamente de Yahvé. De su libérrima voluntad depende señalar el momento en que volverá a entrar en comunicación con el hombre que padece, el momento en que romperá su silencio y permitirá que brille su rostro.

Los exegetas se han sentido fascinados constantemente al contemplar el *cambio de situación anímica* que se manifiesta claramente en los salmos. De pronto, se interrumpe la lamentación, estalla la alabanza y la acción de gracias. ¿Cómo se explica este cambio de situación? Si formulamos esta pregunta a los cantos correspondientes del salterio, podemos mencionar cuatro tipos de explicaciones:

1) El silencio de Yahvé se ha quebrado al recibir el orante una *respuesta* de su Dios. Una respuesta de este tipo, transmitida por los sacerdotes o por locutores proféticos cultuales podría sonar, por ejemplo, así: «yo soy tu ayuda» (Sal 35, 3). Aquí es decisiva la afirmación de la intervención salvadora.

2) La *certeza de la escucha* (Sal 22, 22; Sal 34, 5) podría también abrirse camino a través del *acontecimiento del cambio de la situación.*

3) Una *teofanía* en el santuario se convirtió en afirmación de la presencia y poder salvador de Yahvé (Sal 18, 10 ss). El contexto de las explicaciones dadas al acontecimiento de la teofanía jamás permitirá deducir lo que acaeció concretamente (cf. cap. 1, 3). Sí es digno de tenerse en cuenta que también el particular puede extraer consecuencias del acontecimiento de la teofanía para su vida concreta.

4) El orante que padece ha recibido un *signo de Yahvé* que le ayudará «para bien». Este signo recibe el nombre de אות לטובה en Sal 86, 17.

Por consiguiente, podemos concluir que el «cambio de situación anímica» se debe al acontecimiento de la —repetidamente descrita— intervención de Yahvé.

Pero las explicaciones apuntadas no deberían conducir a un *esquematismo en la interpretación.* No todos los salmos se componen de dos elementos de los cuales uno sería la situación apurada y el otro la redención acaecida. Tampoco podemos postular una especie de «género intermedio» en el que ambos elementos aparecieran mezclados por igual. Hay que tener presente la afirmación de Ch. Barth: «Explicar tal situación diciendo que aquí se ha juntado un canto de lamentación con otro de alabanza sería tan insatisfactorio como suponer que nos encontraríamos aquí con un "género intermedio". Si nos fijamos detalladamente, *cada uno* de los santos de lamentación del individuo particular contiene expresiones de la confianza y certeza de ser escuchado; por consiguiente, encierra en sí mismo el motivo para el canto de alabanza. En Israel no se da la lamentación por la lamentación. Por esta razón, tampoco los "cantos de alabanza del particular" están distanciados o separados completamente de los cantos de lamentación. Lamentación y acción de gracias, súplica y alabanza, mantienen una relación respectiva similar a ambos focos de una elipse; en algún sitio entre ellos, referidos a ambos, se encuentran los salmos concretos» (Ch. Barth, *Einführung in die Psalmen:* BiblStud 32 [1961] 24).

Pero debemos pensar también en el *Sitz im Leben* común tanto del canto de oración que lamenta y suplica como del canto de acción de gracias del individuo particular. Entre los cantos de oración que pasan de pronto a la alabanza y acción de gracias se cuentan los salmos 6; 13; 22; 28; 30; 31; 41; 54; 55; 56; 61; 63; 64; 69; 71; 86; 94; 102; 130.

La *descripción de la situación apurada y la acción de gracias* constituyen una unidad estrecha. Se considera en retrospectiva la situación de apuro, pero se recuerda con toda seriedad su poder de amenaza. Con ello desaparece de raíz cualquier componente dramático o incluso trágico. El hombre en Israel es el hombre rescatado de la situación de apuro. No se encuentra a merced de los poderes enemigos de la acusación, persecución, enfermedad y destrucción. Por esa razón puede ofrecerse a Yahvé el canto de acción de gracias por sus grandes acciones. Significativamente, esta acción de gracias es hecha pública ante la «gran asamblea» del pueblo de Dios reunido para la fiesta (Sal 22, 23.26; 35, 18; 66, 16; 109, 30). Se restituye a la קהל lo que creció en ella. La תודה es insertada en la tradición. Tradición e inspiración se encuentran mutuamente. Por una parte, puede demostrarse con la historia de las formas que la תודה participa del lenguaje de oración de Israel. Pero, por la otra, sorprende con qué fuerza aluden al impulso de la inspiración quienes dan gracias (Sal 40, 4; 51, 17; 116, 13.18 ss). Yahvé tiene que abrir los labios para que la boca proclame su alabanza (Sal 51, 17). Por consiguiente, sólo un «canto nuevo», no cualquier otro de recepción antigua, puede alabar verdaderamente a Yahvé. Pero el «canto nuevo» es el salmo que Yahvé ha puesto en la boca del cantor (Sal 40, 4). Precisamente en la alabanza se pone claramente de manifiesto la enorme fuerza explosiva de lo nuevo que trata de taladrar los datos tradicionales del lenguaje de oración y de alabanza. En el antiguo testamento, el cantor no está privado de iniciativa y encadenado por la tradición. Esta le ofrece un espacio donde él puede moverse con libertad. Más aún: la libertad de la alabanza quiere hendir lo recibido. Sal 40, 4 nos da a conocer esta intención. De ahí que no tengamos derecho a hablar con excesiva rapidez de «nuevo canto» como de un «canto escatológico». Tenemos que buscar la explicación en el campo del encuentro de tradición e inspiración. El orante del salmo no se encuentra encadenado por el lenguaje de la tradición; es libre para un «canto nuevo». Apunta a la alabanza de Dios mediante la irrupción de lo nuevo.

2. *Aspectos de la antropología*

Ningún otro lugar del antiguo y del nuevo testamento se prestaría tanto a la detección de aspectos de la antropología como los salmos. Naturalmente habrá que considerar cuidadosamente la metodología que se use. El pretender exclusivamente una captación de conceptos utilizando los léxicos y las concordancias presupondría que los textos surgen de una formación conceptual abstracta. Por consiguiente, deberemos ser sumamente cautelosos en nuestra referencia a los términos hebreos. Deberemos preguntar constantemente por las circunstancias y referencias especiales. Habremos de evitar a toda costa que, con la ayuda de una investigación de corte trasversal ajeno al tema, aparezca en imagen sólo una «variante de la concepción del hombre en el antiguo oriente» (G. von Rad, *TeolAT* [5]I 436). Desde sus inicios, la antropología tiene que orientarse, pues, teológicamente, es decir, debe seguir los pasos de la pregunta acerca de cómo se trata el tema del *hombre en Israel ante Yahvé.* Si nos fijamos exclusivamente en lo que puede leerse en el hombre mismo nos veremos inducidos al error. Pondremos sumo cuidado en no formular la pregunta acerca de la imagen del hombre, del «hombre eternamente igual». Si es cierto que el antiguo testamento ha conservado el misterio del hombre en Israel y lo ha hecho patente allí, deberemos considerar la gran movilidad histórica en la que se han insertado los aspectos de la antropología. Tendremos, pues, presente, de manera especial, la transformación creadora, tal como se expresa, por ejemplo, en Sal 51, 12 ss. Movimiento, ruptura y nueva creación se limitan a indicar que tendremos que evitar todo tipo de encasillamiento estático. Tendremos siempre presente «que es una ilusión considerar al hombre como lo dado y permanente, pero a Dios como lo cuestionable. Al contrario: sólo ante Dios y con Dios es hombre el hombre y cuando éste pierde esa referencia se convierte irremisiblemente en no hombre; porque una vida sin Dios es una vida que Dios no protege» (G. von Rad, *Gottes Wirken in Israel*, 1974, 142).

Tenemos que rechazar aquí toda fenomenología que se refiera al *tipo del «hombre religioso»* y que, con ello, proyecta determinadas ideas directrices en la antropología del antiguo testamento. Por ejemplo, un aspecto de fenomenología general sería el siguiente: «El hombre religioso carga con una manera de ser hombre que tiene un modelo suprahumano, transcendente. El hombre se reconoce verdaderamente como tal sólo en la medida en que imita a los dioses, a los héroes que aportan cultura o a los antepasados míticos. Queremos decir que el hombre religioso quiere ser algo distinto de lo que es en el plano de su existencia profana...» (M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, 1957, 59 [ed. cast. citada]). Pero añadamos inmediatamente: en el antiguo testamento todo depende de que el *hombre ante Yahvé* (y, por consiguiente, *no* en el sentido general «el hombre

religioso») no se oriente hacia un modelo trascendente, suprahumano. Por el contrario, la *hominización del hombre*, el encuentro del auténtico ser, se realiza precisamente en la vida y caminar ante el Dios de Israel. Con todo, no entraremos ahora a discutir sobre lo inadecuado de la distinción entre «religioso» y «profano». Cf. G. von Rad, *TeolAT* [5]I 264 ss.

Es curiosa la manera en que los salmos hablan del «hombre» en sentido absoluto. «¿Qué pueden hacerme los hombres?», pregunta el orante en Sal 56, 12 y en 118, 6. Se contempla aquí a los «hombres» en su condición de polo contrapuesto a Dios, a su poder, a su auxilio. Son fuerzas enemigas, pero sin posibilidades (cf. Is 31, 3). Este doble sentido es notable: adversarios (Sal 56, 2; 66, 12; 124, 2) pero, al mismo tiempo, débiles, seres caducos (Sal 9, 20; 18, 18). Ante el Dios de Israel, todas las capacidades, fuerzas y potencial bélico de los hombres no tienen poder alguno. Los hombres son *nulidad* completa. Se pavonean de su poder, pero son totalmente incapaces de conducir sus planes a buen puerto. Todo esto se aplica igualmente al poder humano en el mundo de las naciones y estados, de sus ejércitos y de su fuerza expansiva: «Los pueblos tienen que reconocer que son solamente hombres» (Sal 9, 21). Carecen de capacidad divina por más que se vanaglorien en su soberbia. La absoluta perfección del poder divino se contrapone a las híbridas autosugestiones de poder del hombre (Sal 2, 4). «Yahvé mira desde las alturas del cielo a los hijos de los hombres» (Sal 14, 2). Pero estos contrastes no se desprenden de una imagen trascendente de Dios a la que se pondría en contraposición la imagen del hombre menesteroso. Su poder y su gracia han sido dados a conocer por Yahvé en Israel, en la historia de su pueblo elegido. Las manifestaciones se enraízan en el pleno poder de la profecía (cf. Is 31, 3); son efecto del carisma profético.

Si queremos considerar ahora algunos de los *términos antropológicos importantes*, deberemos contemplarlos en el contexto de lo dicho con anterioridad. Tomados aisladamente, los conceptos no dicen gran cosa. Caerían rápidamente en la esfera de la antropología del oriente antiguo y quedarían privados de expresividad específica. Consideraremos, pues, cada uno de los conceptos hebreos-veterotestamentarios en su contexto objetivo.

El hombre es «carne» (בשר). Esto significa que la substancia de su ser corporal es vulnerable, destructible, caduca y corruptible. No se dice que el hombre tenga carne, sino que *es* «carne». בשר es la figura de su cuerpo. En Sal 16, 9, בשרי significa «mi cuerpo». La estructura ósea del cuerpo está recubierta de בשר (Sal 102, 6; 38, 4). Vulnerable y destructible es el cuerpo humano. Los poderes enemigos quieren «devorar la carne» de su víctima (Sal 27, 2), como los animales depredadores quieren descuartizar su presa. Marchito y caduco es el

cuerpo («carne») cuando la situación apurada y la enfermedad caen sobre él. Entonces se desmorona la בשׂר como una tierra reseca que se agrieta bajo los ardores de la torridez (Sal 63, 2; 42, 3; 143, 6). Sin el poder protector de Yahvé, la בשׂר humana está a merced de la inseguridad y de la putrefacción (Sal 16, 9 ss). Digno de compasión es el hombre en su caduca existencia (Sal 78, 39).

Por otra parte, sin embargo, tengamos en cuenta que los «hombres» que se vanaglorían en su arrogancia son solamente בשׂר (Sal 56, 5), seres débiles que se desmoronan. Pero בשׂר es también aquella substancia general que une a todos los hombres entre sí (cf. H. W. Wolff, *Antropología del antiguo testamento*, 1975, 50 s). «Toda carne», es decir, todos los hombres se presentan ante Yahvé y lo alaban (Sal 65, 3; 145, 21). El da alimento y vida a «toda carne» (Sal 136, 25).

Si dejamos a un lado el concepto בשׂר, veremos que la terrorífica caducidad y destructibilidad de la vida humana es presentada plásticamente de dos maneras: por un lado en la vegetación de verdor intenso que a la mañana se abre y a la tarde se agosta y reseca al azote del viento abrasador (Sal 103, 14 s; 90, 5 s; 102, 12; Is 40, 6 s; Job 14, 1 s). Por otro lado, en la comparación con הבל, el débil hálito, que es apenas perceptible y se disipa (Sal 39, 6.12; 62, 10).

De manera especial, el concepto נפשׁ designa el ser y el manifestarse del hombre. Ya las investigaciones tempranas realizadas en el antiguo testamento cayeron en la cuenta de que un momento significativamente importande de נפשׁ apunta a la localización concreta en la «garganta» del hombre. Así נפשׁ aparece como órgano de la ingestión de alimentos y de saturación (Sal 107, 5.9). Pero, con ello, se alude, al mismo tiempo, a la *indigencia* de la persona humana (cf. H. W. Wolff, *o. c.*, 26 s). El hombre *depende* de la ingestión de alimentos; es *concupiscente*. Desea saciar el hambre y la sed de la נפשׁ (Sal 42, 2 s; 143, 6). La נפשׁ es el continente de toda la exigencia y deseo, de los planes y anhelos de la vitalidad humana (Sal 24, 4; 35, 25; 42, 2 s). Pero ella representa también el lugar y proceso de los sentimientos anímicos y de los estados interiores. Cuando se habla de estas relaciones es atinado traducir נפשׁ por «alma» (Sal 31, 8; 35, 9; 42, 6 s. 12; 43, 8 y otros). Hay que tener en cuenta el matiz significativo en el que se dice «que el hombre es נפשׁ y no... que le pertenezca la נפשׁ» (H. W. Wolff, 40). En tales casos, se ha entendido el concepto hebreo de manera aproximativa como apuntando a la «persona». De aquí deriva la posibilidad, tan importante para los salmos, de que נפשׁי puede traducirse por «yo»: «yo» en la totalidad de mi vida menesterosa (Sal 54, 6; 84, 3; 103, 1 y otros). En cualquier caso, tenemos que afirmar que « נפשׁ apunta principalmente al hombre menesteroso que aspira a vivir, por consiguiente, al hombre vivo...» (H. W. Wolff, 43). Cuando este mismo hombre menesteroso se autoexhorta y dice: «Espera en Yahvé» (Sal 42, 6.12; 43, 5), está poniendo de manifiesto dónde busca y encuentra esperanza y vida la indigente, dependiente y concupiscente נפשׁ del hombre frágil.

El *corazón* (לבב, לב) es el centro de la vida humana. Este corazón es la sede de todo sentimiento, de todo plan, de todo pensamiento, de toda cavilación e ilusión (Sal 4, 5; 10, 6; 15, 2; 20, 5; 33, 10.25 y otros). Es el punto central donde se vive la alegría (Sal 4, 8; 19, 9; 33, 21; 63, 6; 68, 4 y otros) y el dolor, la ansiedad y el miedo (Sal 25, 17; 55, 5; 61, 3; 27, 3 y otros), la rabia (Sal 73, 21) y la esperanza (Sal 28, 7; 112, 7) con toda su fuerza de elemento determinante de la persona en su totalidad. Lo que piensa y anhela el corazón no reposa en la superficie de la existencia humana. Los procesos de reflexión, planificación y decisión se llevan a cabo en las profundidades ocultas. Ningún hombre es capaz de bucear hasta esas profundidades del corazón. Sólo Yahvé es capaz de examinar «corazón y riñones» (Sal 7, 10; 17, 3; 26, 2 etc.). Recordemos que, para el mundo antiguo, los «riñones» eran la sede de secretos movimientos del sentimiento. Sólo Yahvé conoce las profundidades del corazón humano (Sal 44, 22). Porque él «ha formado» el corazón y observa todos sus movimientos (Sal 33, 15). La culpa está en lo profundo del corazón (Sal 36, 2). לבב puede ser la residencia del mal (Sal 28, 3; 112, 7). Puede calificarse la totalidad del corazón como «corazón engañoso» (לבב עקשׁ Sal 101, 4). Tengamos presentes también las afirmaciones totales que expresan los salmos acerca del לב, aquellas expresiones en las que se dice que las súplicas humanas, la promesa y renovación divinas van dirigidas al «corazón puro» (Sal 24, 4; 51, 12; 73, 1 etc.). Yahvé puede hacer que el corazón humano se «incline» hacia lo bueno (Sal 119, 36. 112; 141, 4), para que la תורה habite en un interior más profundo (Sal 37, 31; 40, 9) y pueda hablarse de un «corazón dispuesto» (ישׁרי־לב) (Sal 7, 11; 64, 11; 94, 15; 125, 4). Con una insistencia que proviene de la teología deuteronómica, se pregunta por la *totalidad del corazón* (Sal 9, 2; 86, 12; 119, 2.7.10.34; 138, 1). Un «corazón dividido» (Sal 12, 3) sería un «corazón sin consistencia» (Sal 78, 8.37). Dignas de tenerse en cuenta son, pues, las formulaciones que apuntan a una cualificación total del לב. La totalidad y trasparencia de una persona depende de la orientación y totalidad claras de su «corazón».

Esto se pone de manifiesto una vez más en la relación de corrupción y vida. El hombre que sufre lleva, en su interior, un «corazón quebrantado» (Sal 34, 19; 51, 19; 102, 5; 109, 22; 143, 4; 147, 3). Su «corazón» se asemeja a la cera, se derrite su interior (Sal 22, 15). El derrumbamiento y la disolución han atacado el centro de la existencia humana. Ante esta disminución de la vida que afecta al centro, sólo

cabe el deseo de ser de aquellos que han experimentado la intervención salvadora de Yahvé: «Vuestro corazón debe revivir para siempre» (Sal 22, 27). Porque «cuerpo y corazón» se consumen a la vez (Sal 73, 26). Pero quien busca a Yahvé puede cobijar la esperanza de que su corazón es capaz de revivir (Sal 69, 33).

El hombre no puede dominar el «corazón» a su antojo. Este es propenso a enfermar. Puede sentirse atraído por la riqueza y convertirse en presa de ella (Sal 62, 11). El motivo del endurecimiento está íntimamente ligado a la idea de que Yahvé tiene poder sobre el «corazón» del hombre. Este pensamiento no nació en la tardía enseñanza doctrinal de la poética sapiencial. Yahvé puede cambiar el corazón de las naciones para que éstas odien a su pueblo (Sal 105, 25). El puede «endurecer» el corazón. Tengamos presente que, en Sal 95, 8, la negligencia y sordera *humanas* pueden producir el endurecimiento, es decir, la total inaccesibilidad y cerrazón del «corazón» (para la palabra e instrucción de Yahvé).

Tal vez no sea conveniente pensar, en contra de H. W. Wolff, que la representación del «hombre razonante» se encuentra en el «corazón» (H. W. Wolff, 63 ss). En el salterio, dominan las expresiones que califican al לב y también las totalizantes. Y sorprende observar cuán insignificantes son las expresiones que se refieren únicamente a lo antropológico (por ejemplo: Sal 38, 9; 19, 4; 40, 13 etc.). En cambio, son determinantes aquellos textos en los que el «corazón» con su «dimensión profunda» caracteriza e interpreta la *relación con Yahvé*. Precisamente en la profundidad oculta y en el núcleo de su vida, la persona en Israel tiene que vérselas, de principio a fin y sin solución de continuidad, con Yahvé, su Dios.

No resulta fácil captar e interpretar las afirmaciones-רוח del salterio encuadradas en el contexto de la antropología. También en este punto es insuficiente la explicación globalizante de H. W. Wolff («*El hombre fortalecido*», en *o. c.*, 53 ss) para entender los salmos.

Tenemos que partir del sentido terminológico: רוח es el viento, el *aliento vital*, la fuerza que hace revivir. En este significado fundamental, tenemos que entender רוח como נשמה (cf. Gén 2, 7). El hálito vital divino que penetra en lo material convierte al hombre en «ser vivo» en unidad y totalidad. «Su soplo exhala (רוחו), a su barro retorna» (Sal 146, 4). En el «corazón» del hombre, רוח es lo que mueve y es movido (Sal 78, 8), pero רוח puede ser entendido como sinónimo de לב (Sal 32, 2; 77, 7). Como el «corazón», también רוח puede agostarse y desaparecer (Sal 142, 4; 143, 4.7). Pero esta identificación de רוח y לב en cuanto a contenido semántico es desplazada por la conexión significativa marcada por Gén 2, 7 y Sal 146, 4 cuando un amenazado de muerte exclama: «En tus manos mi espíritu encomiendo, tú me

rescatas, Yahvé, Dios fiel» (Sal 31, 6). En el umbral de su muerte, el orante encomienda su aliento vital a Yahvé; confía su vida que, por la salvación (פדה) divina, ha entrado en el campo de poder y propiedad de Dios.

Pero tenemos que volver otra vez a la sinonimia de רוח y לב. En Sal 51, 12, el orante suplica un «corazón puro» y un «*espíritu firme nuevo*». Indiscutiblemente, aquí se trata de una renovación creadora del רוח *humano*, por consiguiente, de las fuerzas que mueven y son movidas y que gobiernan en el «corazón». Pero esta renovación *creadora* (cf. ברא en Sal 51, 12) sólo puede lograrse mediante una nueva intervención y actuación del רוח *de Yahvé*. Su «espíritu santo», que es un «espíritu de obediencia», tiene que apuntalar el quebrantado espíritu humano (רוח נשברה Sal 51, 19). Al רוח como elemento vivificante de la creación corresponde aquí רוח como fuerza divina de la recreación o de su repercusión en el רוח humano. Al hombre vivificado por el רוח (o נשמה) como criatura de Dios se contrapone el hombre renovado en su רוח por el «espíritu santo» de Dios. Ambos aspectos constituyen una unidad íntima porque Yahvé creador quiere renovar su creación (Sal 104, 30; 96, 10 ss; 98, 8 s; 146, 6 ss). Pero esta voluntad es llevada a la práctica primero en el hombre de Israel. Aquí el רוח humano necesita de la protección y dirección del espíritu de Dios: «Que tu buen espíritu me conduzca por senda llana» (Sal 143, 10).

En la antropología moderna se habla de la «apertura» de la existencia humana. En los salmos todo esto es verdad en un sentido distinto, más profundo y amplio. *La vida del hombre está abierta ante Dios*. Sólo él escruta y conoce las profundidades y abismos de la existencia humana. Las afirmaciones más impresionantes y condensadas a este respecto se encuentran en Sal 139. Tal vez motivos del campo de la jurisdicción sacra divina hayan constituido el punto de partida para la reflexión completa del tema «Yahvé, tú me has escrutado y me conoces». Personas perseguidas y acusadas injustamente suplican: «Examíname, Yahvé, y tiéntame, pon a prueba mis riñones y corazón» (Sal 26, 2; 7, 9 s). Institucionalmente, tal apertura de lo profundo del corazón ante el *Deus praesens* era usual en la incubación nocturna en el templo. Esta se llevaba a cabo en la certeza de que Yahvé «examina corazón y riñones» y, en consecuencia, pronuncia una sentencia justa (Sal 7, 10 s). Pero, en Sal 139, todas estas conexiones y motivos han sido elevados al plano de una reflexión profunda a cuya luz no sólo el acusado injustamente, sino una persona es puesta al descubierto con la totalidad de las manifestaciones de su vida. En línea con las sorprendentes manifestaciones de conocimiento y confianza de este salmo, éstas han sido pronunciadas

por un *yo*, pero puede apropiárselas toda persona que se someta a la realidad de Yahvé y, por consiguiente, esté dispuesta a asumir la verdad de su propia vida. Yahvé escudriña y conoce a la persona. «No hay para él criatura invisible: todo está desnudo y patente a los ojos de aquel a quien hemos de dar cuenta» (Heb 4, 13). Yahvé sabe perfectamente de nuestra perseverancia, del camino de nuestra conducta, de las ideas que nos mueven (Sal 139, 2 s). La vida está cercada por su entrega y cercanía. No tratemos de situar todas estas expresiones en el plano de las fórmulas dogmáticas de la omnisciencia y omnipresencia divinas; aquellas son vivas e intranquilizantes:

> «La ciencia es misteriosa para mí;
> harto alta, no la puedo alcanzar» (Sal 139, 6).

Nadie puede huir y esconderse en alguna sima secreta o distanciadísima (Sal 139, 7 s). ¿De dónde proviene este ilimitado conocimiento que Yahvé posee del hombre? ¿Cómo hay que explicarlo? Yahvé ha creado al hombre incluso en sus partes y capacidades más íntimas (Sal 139, 13). Por el hecho de la creación, la totalidad de la vida del hombre es absolutamente patente al Creador (Sal 139, 16). Pero ninguna especulación acerca de la determinación de los días de vida se hace virulenta. El orante agradece el maravilloso don de su vida (v. 14). Asombrado y estremecido está él ante la insondable plenitud de conocimiento e ideas de Yahvé (v. 17 s); no osa entrar en ella ni intenta captarla con la red de la reflexión especulativa. *Agradecimiento y sorpresa* son la postura adecuada del hombre cuando se encuentra ante Dios. La realidad de éste abre la verdad acerca de la persona humana.

Acerca de Sal 139 citemos dos explicaciones que afectan al tema *fe y conocimiento*, pero tocan también al «ser o no ser». «Todo el salmo es un paradigma de la concatenación de fe y conocer. La voluntad de conocer es tan acosante que, en los límites que le han sido trazados, llega a convertirse en testigo de la insondabilidad de Dios. El temor de Dios capacitó no sólo para el conocimiento; ejerció, además, una función crítica ya que mantuvo despierta en el conocedor la conciencia de que su potencial cognoscitivo se aplica a un mundo en el que domina el misterio» (G. von Rad, *Weisheit in Israel*, 1970, 145).

«No se produce una entrada real en un campo oculto a Dios, en el ámbito de un ser o no ser independiente de él, en los dominios de otro dios, porque no existe, en modo alguno, tal campo, porque también lo no existente a lo que nosotros nos dirigimos, en lo que podemos caer mientras Dios se aparta, *existe* ante Dios, porque, justamente en la forma que se le comunica, no es menos objeto del conocimiento divino que lo que existe ante él. Fracasa la huida porque es imposible huir de Dios, porque toda meta alcanzable se encuentra dentro del ámbito del Dios *único*, por consiguiente dentro del campo de su conocimiento, porque nosotros, en cualquier meta nueva, volveremos a encontrarnos delante de Dios: vistos y conocidos por él, no menos alcanzables para él que él mismo para

sí. Nosotros podemos caer en el pecado y en el infierno; pero no podemos salirnos, para salvación o para perdición, del campo del conocimiento de Dios y, por consiguiente, del ámbito de su gracia y de su juicio» (K. Barth, KD II, 1, 623).

La inclusión de Sal 139 en los «aspectos de la antropología» debería poner claramente de manifiesto el hecho y la medida en que cada estrato de la persona humana se inserta en la relación de la vida y ser de este hombre *ante Yahvé*. También deberíamos insistir de nuevo en que la verdad acerca del hombre depende total y absolutamente del encuentro con la realidad de Dios. Y esto vale también para el profundo misterio de la condición de criatura de la persona, lo que —en el contexto de la pregunta acerca de la *causa primera*— no constituye, en modo alguno, algo comparable a un introito en la antropología bíblica, sino que se pone de manifiesto en conexión con la autorrevelación de Yahvé en Israel. En los salmos, Sal 8, 5 s es el *locus classicus*. Partiendo de ese texto, habría que reflexionar acerca de otras afirmaciones sobre el hombre como criatura de Dios, recogidas en el salterio.

Tras las palabras «*¿qué es el hombre?*» no se esconde sólo un signo de interrogación, sino —de acuerdo con el contexto— un signo de llamada (Sal 8, 5). La estimulante profundidad del problema que una antropología cristiana podría extraer de מה־אנוש no se adecúa con el texto. Porque la exclamación abierta con מה hace patente una admiración y sorpresa sin límites. En el espacio que comprende cielo y tierra de la creación que da testimonio de la grandeza y majestad de Yahvé, el cantor del salmo descubre la máxima profundidad de su ser humano. Aquí es decisiva la afirmación recogida en Sal 8, 2. Así como la fuerza y majestad creadoras en todo el mundo es reconocible únicamente en el poder revelador del שׁם de Yahvé, de igual manera, el misterio y maravilla del origen y destino del hombre sólo aparecen en la autocomunicación del Dios de Israel. Y esto significa concretamente que Yahvé «se acuerda» (זכר) del hombre, que se cuida de él(פקד). Cf. Sal 8, 5. ¿En qué otra parte se ha convertido en realidad este recuerdo y cuidado sino en Israel, en el pueblo al que Yahvé comunicó su «*nombre*»? (Sal 8, 2). El conocimiento que la persona bíblica tiene acerca de su situación esencial no le ha venido a ésta de las concepciones inmanentes al mundo o del conocimiento de cuño humano, intuitivo o espontáneo; deriva únicamente del acto del acercamiento del Dios de Israel a su pueblo en el que *pars pro toto* llega a experimentar lo que es אנושׁ o בן־אדם, lo que se refiere a su origen y a su destino.

En אנושׁ subyace la idea de ser humano débil, quebradizo. De ahí la contraposición impresionante: el débil bajo el radiante, elevado, cielo de Dios (v. 4), el hombre que cae en la nada y desaparece, es,

por un *yo*, pero puede apropiárselas toda persona que se someta a la realidad de Yahvé y, por consiguiente, esté dispuesta a asumir la verdad de su propia vida. Yahvé escudriña y conoce a la persona. «No hay para él criatura invisible: todo está desnudo y patente a los ojos de aquel a quien hemos de dar cuenta» (Heb 4, 13). Yahvé sabe perfectamente de nuestra perseverancia, del camino de nuestra conducta, de las ideas que nos mueven (Sal 139, 2 s). La vida está cercada por su entrega y cercanía. No tratemos de situar todas estas expresiones en el plano de las fórmulas dogmáticas de la omnisciencia y omnipresencia divinas; aquellas son vivas e intranquilizantes:

> «La ciencia es misteriosa para mí;
> harto alta, no la puedo alcanzar» (Sal 139, 6).

Nadie puede huir y esconderse en alguna sima secreta o distanciadísima (Sal 139, 7 s). ¿De dónde proviene este ilimitado conocimiento que Yahvé posee del hombre? ¿Cómo hay que explicarlo? Yahvé ha creado al hombre incluso en sus partes y capacidades más íntimas (Sal 139, 13). Por el hecho de la creación, la totalidad de la vida del hombre es absolutamente patente al Creador (Sal 139, 16). Pero ninguna especulación acerca de la determinación de los días de vida se hace virulenta. El orante agradece el maravilloso don de su vida (v. 14). Asombrado y estremecido está él ante la insondable plenitud de conocimiento e ideas de Yahvé (v. 17 s); no osa entrar en ella ni intenta captarla con la red de la reflexión especulativa. *Agradecimiento y sorpresa* son la postura adecuada del hombre cuando se encuentra ante Dios. La realidad de éste abre la verdad acerca de la persona humana.

Acerca de Sal 139 citemos dos explicaciones que afectan al tema *fe y conocimiento*, pero tocan también al «ser o no ser». «Todo el salmo es un paradigma de la concatenación de fe y conocer. La voluntad de conocer es tan acosante que, en los límites que le han sido trazados, llega a convertirse en testigo de la insondabilidad de Dios. El temor de Dios capacitó no sólo para el conocimiento; ejerció, además, una función crítica ya que mantuvo despierta en el conocedor la conciencia de que su potencial cognoscitivo se aplica a un mundo en el que domina el misterio» (G. von Rad, *Weisheit in Israel*, 1970, 145).

«No se produce una entrada real en un campo oculto a Dios, en el ámbito de un ser o no ser independiente de él, en los dominios de otro dios, porque no existe, en modo alguno, tal campo, porque también lo no existente a lo que nosotros nos dirigimos, en lo que podemos caer mientras Dios se aparta, *existe* ante Dios, porque, justamente en la forma que se le comunica, no es menos objeto del conocimiento divino que lo que existe ante él. Fracasa la huida porque es imposible huir de Dios, porque toda meta alcanzable se encuentra dentro del ámbito del Dios *único*, por consiguiente dentro del campo de su conocimiento, porque nosotros, en cualquier meta nueva, volveremos a encontrarnos delante de Dios: vistos y conocidos por él, no menos alcanzables para él que él mismo para

sí. Nosotros podemos caer en el pecado y en el infierno; pero no podemos salirnos, para salvación o para perdición, del campo del conocimiento de Dios y, por consiguiente, del ámbito de su gracia y de su juicio» (K. Barth, KD II, 1, 623).

La inclusión de Sal 139 en los «aspectos de la antropología» debería poner claramente de manifiesto el hecho y la medida en que cada estrato de la persona humana se inserta en la relación de la vida y ser de este hombre *ante Yahvé*. También deberíamos insistir de nuevo en que la verdad acerca del hombre depende total y absolutamente del encuentro con la realidad de Dios. Y esto vale también para el profundo misterio de la condición de criatura de la persona, lo que —en el contexto de la pregunta acerca de la *causa primera*— no constituye, en modo alguno, algo comparable a un introito en la antropología bíblica, sino que se pone de manifiesto en conexión con la autorrevelación de Yahvé en Israel. En los salmos, Sal 8, 5 s es el *locus classicus*. Partiendo de ese texto, habría que reflexionar acerca de otras afirmaciones sobre el hombre como criatura de Dios, recogidas en el salterio.

Tras las palabras «*¿qué es el hombre?*» no se esconde sólo un signo de interrogación, sino —de acuerdo con el contexto— un signo de llamada (Sal 8, 5). La estimulante profundidad del problema que una antropología cristiana podría extraer de **מה־אנוש** no se adecúa con el texto. Porque la exclamación abierta con **מה** hace patente una admiración y sorpresa sin límites. En el espacio que comprende cielo y tierra de la creación que da testimonio de la grandeza y majestad de Yahvé, el cantor del salmo descubre la máxima profundidad de su ser humano. Aquí es decisiva la afirmación recogida en Sal 8, 2. Así como la fuerza y majestad creadoras en todo el mundo es reconocible únicamente en el poder revelador del **שם** de Yahvé, de igual manera, el misterio y maravilla del origen y destino del hombre sólo aparecen en la autocomunicación del Dios de Israel. Y esto significa concretamente que Yahvé «se acuerda» (**זכר**) del hombre, que se cuida de él(**פקד**). Cf. Sal 8, 5. ¿En qué otra parte se ha convertido en realidad este recuerdo y cuidado sino en Israel, en el pueblo al que Yahvé comunicó su «*nombre*»? (Sal 8, 2). El conocimiento que la persona bíblica tiene acerca de su situación esencial no le ha venido a ésta de las concepciones inmanentes al mundo o del conocimiento de cuño humano, intuitivo o espontáneo; deriva únicamente del acto del acercamiento del Dios de Israel a su pueblo en el que *pars pro toto* llega a experimentar lo que es **אנוש** o **בן־אדם**, lo que se refiere a su origen y a su destino.

En **אנוש** subyace la idea de ser humano débil, quebradizo. De ahí la contraposición impresionante: el débil bajo el radiante, elevado, cielo de Dios (v. 4), el hombre que cae en la nada y desaparece, es,

incomprensiblemente, el hombre respetado y acogido por Yahvé (Sal 144, 3; Job 7, 17; 14, 3).

El cantor del salmo pasa inmediatamente a hablar de una valoración fundamental del Creador, según la cual el hombre tiene su lugar מעט מאלהים en el *ordo creationis:* «Le hiciste un poco inferior que el ser celeste» (Sal 8, 6). Indudablemente, aquí אלהים significa «ser celeste», «ser *elohim*» (*ἄγγελοι* Heb 2, 5.7, de Septuaginta a Sal 8, 6). El hombre tiene su lugar inmediatamente debajo de los seres celestes que rodean el trono real de Yahvé (1 Re 22, 19; Job 1, 6; Is 6, 1 s); le ha sido asignado por el Creador. Tenemos que entender de esta manera el origen y ser del hombre. La expresión mitologizante impide relacionar al hombre inmediatamente con Dios mismo. Hay que verlo y entenderlo en la *relación con el mundo superior, divino*, no sobre la base de la arrogancia ni de motivaciones mitológicas, sino apoyándose en la posición de Yahvé (Gén 1, 26 s). Si Yahvé se *acuerda* del hombre y *se cuida de su causa* (v. 5), la relación «hombre-Dios» consiste en último término en la reacción del בן־אדם a este acercamiento de Yahvé. Es curioso que Sal 8 no habla del hombre en la categoría de *imago Dei*. Por consiguiente, tendremos que decir prudentemente: «Así el hombre es una criatura que sólo puede ser entendida desde arriba y... sólo puede recibir su ser persona en la escucha de la palabra divina, en el diálogo con Dios» (G. von Rad, *Gottes Wirken in Israel*, 1974, 103). El hombre sólo se apropiará de su origen y destino en la permanente coexistencia y condición de socio de Dios. Sólo en la medida en que mantiene él esta postura fundamental adquiere su lugar en el *ordo creationis*, el ser y existir como מעט מאלהים. Vive en una relación conservada, regalada. La *relatio* descubierta en Sal 8, 6 no es una estructura de vida contenida en la posibilidad y capacidad del hombre. El hombre *recibe* la configuración del origen y sentido de su vida en postura dialogante con su Dios, que tiene un nombre concreto (Sal 8, 2). Sólo en esta relación *face to face* cae el esplendor del mundo de Dios sobre el hombre que está en lo profundo, la «elohimidad» recibe su expresión plástica cuando el esplendor y la gloria lo adornan y honran como una corona real. El hombre caduco y menesteroso pertenece al mundo de Dios por destino y posición respecto del mundo de Dios. Como el nombre de Dios es manifestado sobre la tierra y como la altura de Dios se refleja en la creación del cielo, así se destaca ahora el esplendor de la majestad de Dios desde el hombre como ser subordinado al mundo de los *elohim*. Porque el hombre «elohimista» está destinado a *dominar sobre la creación de Dios* (Sal 8, 7 s). El salmo ejemplariza el ámbito de majestad del Creador, que se ha convertido en ámbito de soberanía del hombre. A la vida de menesterosidad y nulidad del אנוש expresadas en Sal 8, 5, su posición de *elohim* y de soberano es una maravilla indescriptible, comprensible únicamente en el contexto del destino de Israel, referido exclusivamente al nombre de Yahvé. Por eso, el hombre ha sido destinado a *ensalzar a Dios*, a escapar de toda autoalabanza y vanagloria, a verse a sí mismo en la bajeza y en el destino de *elohim* que le fue *asignado*.

Si echamos una mirada a la totalidad del mundo del hombre, percibimos la amenaza y puesta en entredicho de los dones de alteza que reverberan en los salmos, así como la dicha y alegría de la persona humana como criatura liberada por Yahvé. «Hombres» son poderes enemigos, destructores de la creación de Dios y de la cohumanidad. La ansiedad producida por esta situación puede llevar a la conclusión: «Todos los hombres son mentirosos» (Sal 116, 11). E inmediatamente, la oscuridad y el terror se ciernen sobre el resplandeciente mundo de la creación. La oscuridad puede incrementarse de tal manera en el ámbito de la inculpación concreta o de la enemistad que se destruye todo aspecto positivo. Pero en permanente contradicción con el deshecho mundo vital del hombre resplandece la חסד de Yahvé.

Por este motivo, el hombre tiene como tarea realizar en *humilitas* la *humanitas* descubierta; no le conviene ensoberbecerse, sino volverse por completo hacia Yahvé (Sal 131, 1 s).

Así, en los salmos no se da ni fija un «tipo Adán» como magnitud atemporal o como imagen. De la historia y de la vivencia del padecimiento humano ante Yahvé derivan constantemente *últimas irrupciones de la forma de vida humana*. La vida es irreductible a la teoría; ni siquiera a la mejor teología bíblica. El ser humano encuentra unidad y calificación sólo como historia; concretamente en la historia que ha obrado Yahvé, Dios de Israel; historia en la que este Dios pone claramente de manifiesto el origen, destino y verdad del hombre: no en aperturas que podrían motivar formaciones abstractas de conocimiento, sino en los testimonios concretos de los textos bíblicos, cuya pluralidad y plenitud, cuya situación orientadora y sus contextos siempre nuevos pueden ser presentados por una «teología de los salmos» sólo de manera aproximada.

3. *Los pobres*

Buscaremos en los salmos las autodenominaciones características del orante. En su situación de apuro y de menesterosidad, el hombre que sufre se autocalifica como עני ואביון «pobre y mísero» (Sal 40, 18; 70, 6; 86, 1; 109, 22). Si echamos una mirada a este campo de conceptos, encontraremos el siguiente cuadro: עני en Sal 9, 19; 10, 2.9; 14, 6; 18, 28; 68, 11; 72, 2; 74, 19 y otros; ענו en Sal 9, 13; 10, 17; 22, 27;

25, 9; 34, 3; 37, 11; 69, 33; 147, 6; 149, 4; אביון en Sal 40, 18; 70, 6; 72, 4; 86, 1; 109, 22; דל en Sal 41, 2; 72, 13; 82, 3 s; חלכה en Sal 10, 8.10.14. Se trata siempre de calificaciones o de autocalificaciones de personas que se presentan ante Yahvé desde lo profundo de su situación apurada y le suplican que intervenga para salvarles.

En la *investigación veterotestamentaria* no se ha cesado de formular la pregunta de quiénes son estos «pobres». El tratado de A. Rahlfs, *ʿAnī und ʿAnāw in den Psalmen*, 1892, fue el detonante que puso en marcha el estudio profundo de los conceptos apuntados y de su campo semántico. Rahlfs opinó que los «pobres» eran un grupo perfectamente delimitado en el veterotestamentario pueblo de Dios; que se trataba de un partido compuesto por seguidores decididos de Yahvé. Esta interpretación de ענוים dejó sus huellas en B. Duhm, R. Kittel, W. Staerk y H. Gunkel. A. Causse, *Les "pauvres" d'Israel*, 1922, introdujo algunas modificaciones en la interpretación. Causse vio en la «communauté des pauvres» una familia y hermandad espiritual, insertada de manera especial en determinados grupos de ideas y tradiciones y constituyó una unidad en el culto y en la inspiración. Según Causse, el salterio es el libro de los «pobres» de Israel (81 s). Pero la concepción de partido o grupo no pudo mantenerse en pie. H. A. Brongers y J. van der Ploeg destacaron en la lucha contra esta concepción dominante entonces. Cf. J. J. Stamm, *Ein Vierteljahrhundert Psalmenforschung:* ThR NF 23 (1955) 1-68. También S. Mowinckel rechazó la opinión de que los «pobres» fueran un partido o un grupo. Atinadamente se ha llamado la atención sobre la contraposición de «pobres» y «enemigos», presente en muchos salmos.

En tiempos posteriores, la interpretación mágica de la actuación de los פעלי־און traerá consigo un estrechamiento en la interpretación. Originariamente, los «pobres» habrían sido las víctimas de las manipulaciones mágicas de sus «enemigos». Cf. S. Mowinckel, *PsStud* I, 113 s; VI, 61. De manera distinta piensa H. Birkeland. También este autor rechaza la idea de que los «pobres» sean los componentes de un partido e interpreta aquel término como «los que padecen actualmente», pero no concreta cómo hay que entender la «actualidad». Cf. H. Birkeland, *ʿAnī und ʿAnāw in den Psalmen*, 1933.

Tenemos que completar la información bibliográfica. A los títulos ya señalados tenemos que añadir: P. A. Munch, *Einige Bemerkungen zu den ʿanijjim und den rèsaʿim in den Psalmen:* Le Monde Oriental 30 (1936) 13.26; A. Causse, *Du groupe ethnique à la communauté religieuse*, 1937; A. Kuschke, *Arm und reich im Alten Testament:* ZAW 57 (1939) 31-57; J. J. Stamm, *Die Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel*, 1946; J. van der Ploeg, *Les pauvres d'Israel el leur piété:* OTS VII (1950) 236-270; H. Brunner, *Die religiöse Wertung der Armut im alten Ägypten:* Saeculum 31 (1961) 319-344; P. van der Berghe, *Ani et Anaw dans les psaumes*, en *Le Psautier*, ed. R. De Langhe, 1962, 273-298; R. Martin-Achard, *Yahwe et les Anawim:* ThZ 21 (1965) 349-357; L. E. Keck, *The Poor among the Saints in Jewish Christianity and Qumran:* ZAW 57 (1966) 54-78; O. Bächli, *Die Erwählung der Geringen im Alten Testament:* ThZ 22 (1966) 385-395; J. M. Liaño, *Los pobres en el AT*: EstB 25 (1966) 117-167; C. Schultz, *ʿāni and ʿānāw in Psalms*, Diss. Brandeis Univ. 1973.

Cuando S. Mowinckel rechaza entender los «pobres» como un partido o como una orden en Israel, cuando, al mismo tiempo, llama la atención sobre la polaridad entre «pobres» y «enemigos», está poniendo las bases para una nueva interpretación. Efectivamente, no tenemos más remedio que decir: en los salmos, los «pobres» son *las víctimas de sus «enemigos»*. Elemento esencial de su situación de «pobreza» es el constreñimiento a que los tienen sometidos los poderes enemigos, así como el desamparo y menesterosidad que deriva de tal situación.

En concreto, podemos decir que el «pobre» es el perseguido, el calumniado y el acusado que es totalmente incapaz de defenderse del poder omnímodo de sus enemigos. El busca cobijo en Yahvé y, en el santuario, encomienda su causa perdida a Dios como juez justo. Por consiguiente, el «pobre» depende completamente de la protección jurídica y compasión de Yahvé: Sal 9, 19; 10, 2.8 s; 18, 28; 35, 10; 74, 19. Así, los conceptos hebreos enumerados arriba significan —casi sin excepción—: «desamparado», «miserable», «oprimido», «sojuzgado», «pequeño», «débil», «impotente». En su situación apurada, los «pobres» huyen al recinto del templo, suplican a Yahvé que intervenga y venza a los «enemigos».

Pero el contraconcepto no comprende sólo la situación de desamparo jurídico y persecución. Siempre que poderes enemigos hacen su aparición en su multiforme figura, aparece el «pobre» como víctima de estos poderes sombríos.

Paralelos de la *religión egipcia* permiten caer en la cuenta de que el concepto del «pobre» era conocidísimo también en el culto extranjero. En una oración dirigida a Amón se dice: «Amón, acerca tu oído a uno que está solo en el juicio, que es pobre y su adversario poderoso. El juicio le oprime: "Plata y oro para los escribanos. Y vestidos para los ujieres". Pero se encuentra con que Amón se ha convertido en juez para que el pobre salga a flote» (A. Erman, *Die Religion der Ägypter*, 1934, 140). Es interesante también el polo opuesto, claramente perceptible en este texto. El «pobre» se ve acosado por un «adversario poderoso». Aquel es incapaz de ofrecer dinero venal. En tal situación apurada, la divinidad es el cobijo para el oprimido. Pero, desde la situación de la jurisdicción divina, la concepción del estado de los «pobres», se extiende, también en Egipto, a la totalidad de la vida religiosa. Cf. H. Brunner, *Die religiöse Wertung der Armut im alten Ägypten:* Saeculum 31 (1961) 319-344.

Conviene, pues, no perder de vista con excesiva rapidez la *situación concreta de la jurisdicción divina*. En el antiguo testamento se

subraya constantemente que Yahvé es el abogado de quienes están privados de protección legal y de influencias. Yahvé se cuida de las viudas, de los huérfanos, de los extranjeros y de quienes carecen de medios. Es significativo que, en Sal 82, 3, aparezcan reunidos los términos «oprimidos», «huérfanos», «indigentes» y «necesitados». «Pobre» es aquel que carece de protección legal, que carece de influencia y de prestigio social, el que está entregado a los caprichos de adversarios poderosos.

Estos perfiles socio-jurídicos no deberían quedar difuminados mediante una apresurada utilización de la interpretación religiosa o espiritual. «Pobres» son los marginados socialmente, los subprivilegiados, cuya situación jurídica desesperada se pone de manifiesto allí donde se promete justicia y ayuda jurídica: en el lugar de la presencia de Yahvé, en el templo. El «pobre» es la persona sin pan (Sal 132, 15), el expoliado (Is 3, 14), el que carece de tierra y de posesiones, el expulsado, el extranjero. El arco de la situación social desesperada se percibe más claramente si nos fijamos en la profecía y en la poética sapiencial. Los «pobres» son los perjudicados y desamparados en la lucha por la existencia. Nadie les presta apoyo. Como se dice en los salmos frecuentemente, «carecen de ayuda». Pero encuentran aprecio y apoyo en Yahvé; esperan que él cambie el rumbo de sus vidas.

Pero no sólo Yahvé, también el rey se presenta como abogado y salvador de los «pobres». De nuevo el deseo se dirige a la situación concreta de la jurisdicción divina: «Que él haga justicia a los míseros del pueblo, ayude a los pobres y derribe a los que obran la violencia» (Sal 72, 4). El «Ungido de Yahvé» es el apoyo jurídico de los «pobres». También en el oriente antiguo se une esta expectativa con el gobernante. Pero el antiguo testamento subraya la correspondencia inmediata de la ayuda jurídica divina y regia. «La certeza de que Yahvé muestra un interés especial por los desamparados ante la justicia y los menos favorecidos en la lucha por la vida, se remonta muy lejos en la historia de Israel. El concepto de pobre contenía una verdadera reivindicación frente a Yahvé y, precisamente por eso, llegó a ser más tarde una definición del hombre piadoso ante Yahvé» (G. von Rad, *TeolAT* [5]I, 489).

El significado primero, original, de «pobre» se ubica en esta reivindicación de derecho, en la oferta divina de ayuda jurídica y en su cumplimiento. Y, teniendo presente ese significado primero, deberíamos cuidarnos otra vez de no entenderlo precipitadamente como autocalificación religiosa o espiritual de los «piadosos». Por el contrario, tenemos que considerar *todo tipo de menesterosidad y de amenaza enemiga*, recogida en la designación «pobre».

«Pobres» son aquellas personas cuya situación de necesidad les empuja a esperarlo todo únicamente de Yahvé. Su postura interior se sitúa en esa línea. Estas personas que buscan cobijo en Yahvé son objeto de persecución y de burla. Son oprimidos y maltratados. Son objeto de trato injusto. *Luchan con la muerte*, con acusaciones de pecado y con poderes malos. En toda esta situación, sus ojos están dirigidos a Dios y esperan que su juicio, que su ayuda, haga cambiar su suerte. Los «pobres» son personas que esperan, *que no tienen nada en sí mismos y todo lo esperan de Dios.*

Los «pobres» peregrinan a Sión llenos de nostalgia y de expectación. Con tales sentimientos se cobijan en el recinto del santuario. Se dirigen con toda intensidad al Dios de su ayuda y salvación. Podemos calificarlos como יודעי שמך (Sal 9, 11) porque, llenos de confianza y conocedores de todas las promesas y afirmaciones, invocan el nombre del Dios presente. Porque la maravilla de las atenciones salvíficas de Yahvé fue afirmada, especialmente, al עני. Así, los «pobres» son, en Jerusalén, los destacados receptores de la ישועה. Ellos se convertirán en testigos de la presencia de gracia de Dios que cambiará su suerte y de su protección jurídica eficaz: Sal 9, 19; 10, 17; 18, 28; 22, 27; 25, 9; 37, 11; 69, 33; 147, 6; 149, 4. En Sión, los «pobres» pueden pretender hacer valer su derecho que se fundamenta en los altos *privilegios*, afirmados para todos los menesterosos y necesitados, de ayuda en su desamparo legal. El Dios de la justicia y del derecho demuestra su presencia viva. «Yahvé ha fundado Sión y allí encuentran cobijo los pobres de su pueblo» (Is 14, 32).

De todo lo dicho se desprende que la forma peculiar en que los salmos hablan de los «pobres y menesterosos» nada tiene que ver con la formación de un partido o de un grupo; por el contrario, se refiere a los *privilegios jurídicos y salvíficos* que afectan a las personas desamparadas. Reafirmemos, pues, nuestra posición: los «pobres» no representan un partido religioso en Israel ni se trata, en sentido espiritualizado o espiritual, de un un tipo de personas cuyo modelo de piedad habría sido elevado a la categoría de ideal. Por el contrario, la denominación «pobre» —como concepto opuesto a los dominantes poderes enemigos— apunta al desamparado que hace valer los privilegios jurídicos y salvíficos que Yahvé, como Dios de la justicia y de la ayuda jurídica, ha prometido y confirmado a todos los que se entregaron sin reservas a él y esperaron la ayuda únicamente de él.

Podemos observar bellamente en los salmos cómo éstos dan testimonio de que «los pobres» *experimentan la salvación*. En Sal 34, 7 hace acto de presencia un testigo con las palabras:

«Aquí está un pobre que clamó y Yahvé escuchó
y le ayudó en todas sus situaciones apuradas».

La ayuda de Yahvé se extiende a «todas las situaciones apuradas», pero, de manera especial, a la necesidad de aquel que es víctima de la injusticia. En Sal 10, 17 s, el «pobre» se sitúa junto a las viudas y huérfanos jurídicamente desamparados. La salvación experimentada confiere un saber, lleva a un *determinado conocimiento:* «ahora sé que Yahvé se cuida del menesteroso, restituye el derecho a los pobres» (Sal 140, 13). En esta frase se perciben también los perfiles de la ayuda *jurídica* de Yahvé. Se recuerda y comunica la certeza del conocimiento adquirido: Yahvé es la «esperanza para el menesteroso» (לדל תקוה Job 5, 16), «ciudadela» es él para éste (Sal 9, 10). Aunque la situación de necesidad parece no tener fin, «el pobre no será olvidado para siempre» (Sal 9, 19), no pierde la esperanza. Porque Yahvé está cerca de aquellos que le invocan, que le invocan sinceramente (Sal 145, 18). Por eso, la actuación de Yahvé es alabada en el himno participial:

«El que levanta al pequeño del polvo,
de la suciedad eleva al pobre» (Sal 113, 7).

La calificación o autodenominación «pobre y miserable» tiene una amplitud mayor que la que pudiéramos pensar en un principio. Acumulará complejas experiencias de sufrimiento. Ante Yahvé, el hombre aparece como *el pobre por antonomasia.* Si se identifica con el עני ואביון, asume ante Dios la verdad de su condición humana. La autodefinición «soy pobre y menesteroso» no es una fórmula de fraseología piadosa ni de postura religiosa humilde, sino una frase con múltiples referencias reales concretas. La denominación no se confunde tampoco en su complejidad. La relación original se mantiene viva en ella. El «pobre» tiene que ver con la falta de protección jurídica y con la ayuda jurídica. Por los privilegios que el Dios de Israel prometió a todos los desamparados, necesitados y oprimidos, los «pobres» tienen un *derecho preferente* a la ayuda de Dios. Paradójicamente, la reivindicación del derecho no se fundamenta en lo que uno «tiene», sino en lo que *no tiene.* El derecho preferente de los «pobres» a la ayuda de Dios se funda en el no tener, en aquello que constituye realmente su «pobreza». Este rasgo fundamental está presente en todos los salmos. Caracteriza la situación de la persona ante Dios y, en el nuevo testamento, encontrará su expresión teológica en la doctrina de la justificación.

«Pobres» y menesterosos son los que, en los salmos, hablan del *quebranto de su corazón.* El tema נשברי־לב aparece en Sal 34, 19; 51, 19; 147, 3; Is 61, 1. ¿Quiénes son estas personas que tienen el corazón quebrantado? Digamos ante todo que son personas cuyo derrumbamiento ha alcanzado el núcleo de su vida, el «corazón». Pero hay que perfilar mejor el contexto bíblico: «“Quebrantados” están aquellos que son presa de una profunda desesperanza» (G. von Rad, *Predigt-Meditationen*, 1973, 80 s).

Este quebranto de la vida natural y de la confianza en sí mismo es un síntoma de la «pobreza» más profunda, «un estado de tribulación y de desaliento ante Dios —y precisamente por esto, según la concepción de la teología bíblica y de la Reforma— el signo de una especial proximidad de Dios» (G. von Rad, *o. c.*, 81). Se habla de personas totalmente incapaces de revalorizarse por sí mismas y que, por otra parte, tampoco desean. Están plenamente convencidas de que Dios se cuidará de ellas. De esta manera, esas personas se encuentran en el misterio de la comunión con Dios, aún no desvelada, y del cambio de su destino.

4. *La fe de los justos*

Entre las designaciones características de quienes han experimentado la ayuda de Yahvé y le pertenecen se encuentra el concepto צדיק. Para explicar y comprender este concepto deberemos tener presentes, desde un principio, los términos nominales צדקה y צדק. Se ha subrayado constantemente, y en este libro lo hemos indicado ya, que «justicia» en el antiguo testamento no puede entenderse como norma ni como idea absoluta. El antiguo Israel «no juzgaba la conducta o la actividad del individuo según una norma abstracta, sino de acuerdo con la relación comunitaria del momento en la que el socio debe dar pruebas de su lealtad» (G. von Rad, *TeolAT* [5]I, 454). Y puesto que «justicia» no es un concepto normativo, sino concepto de relación o referencia, se trata de la *fidelidad a la comunión* que debe conservarse en una relación de alianza y jurídica. El צדיק vive de acuerdo con la alianza, es fiel a la comunión. Por consiguiente, nadie es «justo» en virtud de un cómputo de sus prestaciones morales, sino únicamente porque, promoviendo la שלום y no poniéndole a ella obstáculo alguno, vive en una comunión que, a su vez, está en la «alianza», es decir, en la comunión con Yahvé.

Pero los salmos permiten ver con claridad que la «justicia» del «justo» recibe su verdadera impronta de la contradicción y de la impugnación. Así como el concepto «enemigo» constituye la polaridad opuesta al concepto de «pobre», de igual manera el «impío» (רשע) es la denominación que se contrapone a «justo». «Maquina el impío

(רשע) contra el justo (צדיק)» (Sal 37, 12). «El impío espía al justo y busca darle muerte» (Sal 37, 32; 94, 21). De esta manera, se pone claramente de manifiesto la situación antagónica. Pero, en primer lugar, el רשע, como «enemigo», pretende poner en duda la fidelidad del צדיק a la comunión, convertirle en sospechoso de delitos concretos, levantar acusaciones contra él. El «justo» se ve envuelto en el fuego de estas sospechas e inculpaciones. Dado que se levantan determinadas acusaciones contra él, como se ve en Sal 7, 4 especialmente, tiene que demostrarse la «justicia» del acusado como *inocente.* Y este aspecto es de una gran importancia. Inculpaciones concretas confieren un perfil más marcado a la comprensión de la צדקה. La contradicción e impugnación darán su acuñación clara a la «justicia» del «justo». *El «justo» es el inocente.* Aquí nos encontramos en una situación diametralmente opuesta a cualquier tipo de «autojustificación». Se habla del padecimiento bajo la calumnia y falsas inculpaciones. Un profundo problema humano es expuesto, primero en la jurisdicción de Dios en el santuario de Israel; posteriormente en un complejo sentido que tiene repercusiones.

«Justa» es aquella persona cuya inocencia ha sido probada al rechazar Yahvé todas las acusaciones mediante su sentencia absolutoria, demostrando así que aquellas inculpaciones carecían completamente de fundamento. La persona acosada por las intrigas y maquinaciones de los רשעים está plenamente convencida de que los ojos de Yahvé se posan sobre el «justo» (Sal 34, 16). Yahvé «examina» al justo (Sal 11, 5). Sólo él conoce la profundidad del corazón y la escudriña (Sal 17, 3). El interviene, restaura de nuevo al «justo» (Sal 7, 10) y lo sostiene (Sal 37, 17). La inocencia del צדיק se pone de manifiesto mediante la sentencia de Yahvé. *El «justo» es aquel que ha sido declarado inocente por el juicio de Dios.* Con Rom 8, 33 puede él decir: «¿Quién acusará a los elegidos de Dios? Aquí Dios es quien justifica». Pero repitámoslo de nuevo: en los salmos se trata de acusaciones concretas y de sentencias de inocencia concretas. La «justicia» del «justo» surge de la contradicción y puesta en entredicho.

Como se dice preferentemente de Dios que es «justo» y que obra «justicia», así pertenece a los privilegios intocables del צדיק que sea conducido a la esfera de la צדקה divina, que participe en ella, gracias a la sentencia de declaración de inocencia, y, de esta manera, entre en íntima comunión con Yahvé. El experimenta las *buenas acciones de su Dios.* Yahvé ama a los justos (Sal 146, 8). Dios está con el justo (Sal 14, 5), lo bendice (Sal 5, 13), hace que éste experimente la alegría (Sal 32, 11; 58, 11; 68, 4). «Los justos poseerán la tierra y habitarán siempre en ella» (Sal 37, 29).

En los últimos lugares señalados, la designación צדיק ha tomado un significado más complejo que no debería traducirse sencillamente por «el piadoso». צדיק es la persona en Israel que se ha entregado a la actuación de la צדקה de Yahvé y ha sido recibida en la esfera de la «justicia» divina. En este contexto, tenemos que subrayar que la «justicia» de Yahvé no se agota en el concepto de salvación y ayuda. La situación forense del juicio está siempre presente. «Por consiguiente, ni en el antiguo testamento ni en el nuevo podemos interpretar el concepto de la justicia diciendo que no se habla en modo alguno o, al menos, seriamente de la ley, del juez ni de su juicio» (K. Barth, KD II, 1, 429).

No siempre la sentencia absolutoria es hecho notable del cambio de la inculpación a la demostración de inculpabilidad. La «justicia» de Yahvé puede ponerse de manifiesto también haciendo que el daño que intentaron los poderes enemigos recaiga sobre ellos (cf. por ejemplo, Sal 7, 14-17). En tiempos pasados se opinó que en tales concepciones se exterioriza el *dogma de la retribución* reforzado por el «legalismo» veterotestamentario. Pero esta concepción ha sido debatida y rebatida por K. Koch en su artículo: *«Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?»*: ZThK 52 (1955) 1-42.

Koch comienza señalando que, en el antiguo testamento, domina la siguiente convicción: toda acción mala repercute negativamente sobre su autor; la acción buena, por el contrario, reporta efectos positivos para quien la realizó. El hebreo no conoce término alguno para «castigo». Por el contrario, en la «sintética concepción de la vida» en el oriente antiguo, los momentos «acción-castigo» o «acción-recompensa», separados en el «dogma de la retribución», constituyen una unidad cerrada en sí a la que puede llamarse *«esfera de la acción que configura el destino»*. Por consiguiente, al mismo tiempo está actuando una «némesis inmanente». Y, en el antiguo testamento, esta «némesis inmanente» queda ubicada en la «omnicausalidad de Yahvé».

Pero tenemos que preguntarnos urgentemente si la inclusión global de la «esfera de la acción que configura el destino» en la «omnicausalidad de Yahvé» no exige una cuidadosa diferenciación teológica. ¿Qué relación existe entre el gobierno personal de Dios y la esfera ontológica de la actuación que configura el destino? F. Delitzsch dice respecto de Sal 7, 14 ss que aquí se trata del «autocastigo del pecado», que se encuentra bajo «abandono» divino (Rom 1, 24). Pero en la interpretación de esta temática no podemos prescindir de la צדקה de Yahvé. La decisión judicial de Yahvé repercute en la «némesis inmanente». Tal es la convicción del orante veterotestamentario. Si se trata realmente de la inconsistencia y denegación de las acusaciones

presentadas por los enemigos, y, al mismo tiempo, de la «justicia» del inculpado, todo lo que acaece en la «esfera de la acción que configura el destino» tiene carácter de signo, con consecuencias altamente personales en la justificación del inocente. No tenemos motivo alguno para trasladar estos acontecimientos al campo de las ejecuciones mágicas, donde perderían toda consistencia.

En todo lo que hemos presentado y comentado hasta ahora se trataba del tema: el «justo» es el inocente. En el ámbito interhumano se discute acerca de esa inocencia; en último lugar ante Yahvé, en el acto de la jurisdicción sacra. Pero nunca se afirma la inocencia delante de Dios. Por el contrario, de manera especial los salmos penitenciales expresan cuán profunda es la conciencia de culpabilidad del orante. Ciertamente, en ellos se expresan culpas concretas ante Yahvé, como se ve en los salmos 15 y 24 o como se pone al descubierto en el análisis de causalidad de enfermedad y culpa realizado por la parte acusadora. Pero en Sal 51 se hace patente una última dimensión. El orante declara que reconoce sus transgresiones y tiene constantemente ante sus ojos sus acciones impías (Sal 51, 5). Y continúa:

«Contra ti solo he pecado
e hice lo que es malo a tus ojos;
así eres justo tú cuando sentencias,
sin reproche cuando juzgas» (v. 6).

¿Cómo hay que entender estas expresiones? ¿Ha pecado contra Yahvé el orante del salmo sirviendo a los ídolos (F. Baethgen) o las faltas cometidas contra otras personas son calificadas como pecado contra Dios? H. Gunkel rechaza ambas explicaciones. Y dice: «La explicación, afirmada frecuentemente, de que todo pecado, incluso los cometidos contra otras personas, sería, en último término, una ofensa a Dios es deformar el texto». Pero este juicio de Gunkel no es correcto. Ya en los primeros tiempos del antiguo testamento, las faltas cometidas contra otras personas son consideradas como *pecados contra Dios mismo* (Gén 39, 9). En 2 Sam 12, 13 confiesa David después de haber cohabitado con Betsabé: חטאתי ליהוה. No podemos pasar por alto la equiparación. Quien transgrede los mandamientos de Yahvé peca contra Yahvé mismo. Se está aludiendo al primero de los mandamientos. Pecado es la transgresión del primer mandamiento. Observemos la forma e intención de la «doxología de juicio» en Sal 51, 6. Al que ha pecado se le exige que «dé gloria» a Dios (Jos 7, 19). F. Horst descubrió este género de la «doxología de juicio» (F. Horst, *Die Doxologien im Amosbuch:* ZAW 47 [1929] 45-54 = *Gottes Recht:* ThB 12 [1961] 155-166). La confesión de la culpa tiene por finalidad justificar a Dios *(Deum iustificare)*. El orante se somete, en una declaración de culpa que afecta al mismo Dios, al justo juicio de Yahvé. Según Lutero, el camino de la fe es dar la gloria a Dios, justificarlo.

El orante de Sal 51 habla de la *fatalidad de la culpa* cuando dice: «En culpa he nacido, en pecado me concibió mi madre» (Sal 51, 7). Expresiones de este tipo no pueden entenderse en línea de causalidad debida a la herencia biológica, ni en sentido moral sexual. No encierra tendencia didáctica alguna que dé motivo a formulaciones dogmáticas. Más bien hay un reconocimiento de la poderosa *fuerza del mal*, que corrompe al hombre desde el principio (cf. Gén 8, 21; Job 14, 4; 15, 14 s; 25, 4; Sal 143, 2; Jn 3, 6). El pecado de la persona no sólo tiene un componente de culpabilidad que exige rendición de cuentas, sino que tiene, además, el componente de fatalidad que pesa sobre todo lo que se llama hombre. De esta culpa original habla Gén 3.

A partir del contexto de Sal 51, 6 s se ve claramente lo que piensa el orante de Sal 143 cuando dice: «Ante ti ningún viviente es justo» (v. 2). Esta frase resulta completamente ininteligible en el contexto de la temática «el justo es el inocente». Porque se niega cualquier tipo de justicia a todo hombre (cf. Sal 14, 3; 130, 3; Job 4, 17; 9, 2; 25, 4; Rom 3, 20; Gál 2, 16). Este reconocimiento no proviene del pesimismo, sino que es la manifestación de un saber profundo acerca de la *culpabilidad de todo hombre.* A las afirmaciones de inocencia se pone un límite definitivo. Se anuncia la *iustificatio impii.* La demostración sacra de la צדקה del inocente llega a ser incierta; trata de lograr una superación definitiva.

Si la denominación de צדיקים dada a las personas que están atentas a Yahvé, que han sido cogidas por su צדקה, posee unos perfiles claros, tenemos que indicar ahora otros apelativos que aparecen en los salmos. Hablemos, en primer lugar, del concepto עבד. Las personas que pertenecen a Yahvé son sus *siervos*, el orante es «siervo de Yahvé» (Sal 19, 12.14; 27, 9; 31, 17; 69, 18; 86, 2; 116, 6; 119, 7; 143, 2). Así como el rey como «siervo de Yahvé» incluye al mismo tiempo una doble función (Sal 78, 70; 89, 4; 132, 10; 144, 10), la de título honorífico y la de servicio, de igual manera ocurre con los hombres de Dios calificados como «siervos». Están entregados a su Señor con todo su corazón a lo largo de su vida; sólo a Yahvé tienen constantemente ante sus ojos (Sal 16, 8; 25, 15; 26, 3 s). Son los ישרים (Sal 11, 7; 19, 9; 33, 4; 37, 14.37; 111, 8; 119, 137): hombres de corazón recto (Sal 7, 11; 12, 2 y otros).

Concepto sinónimo es la designación תמים, que indica la integridad y la perfección de la vida con Yahvé (Sal 77, 18; 101, 6; 119, 1). Pero una denominación tan característica como חסיד (Sal 30, 5; 31, 24;

37, 28) pone de manifiesto que tal denominación no apunta a un ideal de piedad. חסידים son personas plenamente conscientes de su relación especial con Yahvé, «los que pertenecen a la comunidad, es decir, los que viven en el ámbito de la gracia bienhechora de Dios» (H. J. Stoebe, THAT I, 619). El חסיד vive en la esfera de la חסד divina, fuente de comunión y de confianza. Si traducimos el término por «el piadoso», sólo habremos logrado quitar pregnancia al concepto. No disponemos de conceptos capaces de traducir la relación leal, amistosa y llena de confianza de la vida y servicio, la entrega del hombre a Dios.

Pero la denominación que más se repite en los salmos es: *los que temen a Yahvé* (Sal 22, 24; 25, 12.14; 31, 20; 34, 8.10; 61, 6; 66, 16; 85, 10; 103, 11.13; 112, 1; 128, 4; 130, 4; 147, 11). Quien teme a Yahvé, obedece su voluntad, se mantiene permanentemente a la escucha dispuesto siempre a practicar lo que oye. Se trata aquí de una vinculación permanente con el Dios de Israel y con sus mandamientos, de un «saber acerca de Dios» actual (H. W. Wolff). Dios se convierte en realidad viva para aquel que teme a Yahvé. El temeroso de Yahvé contempla la automanifestación de este Dios y está siempre abierto para recibirla. Indudablemente, la formulación «temer a Yahvé» perdió colorido a medida que pasó el tiempo y frecuentemente se convirtió en una especie de fórmula estereotipada sin contenido vivo. Pero el sentido original del temor real es inextinguible; un temor que sabe del juicio de Dios, de su soberanía y libertad incomprensibles (Sal 119, 120).

El temor no excluye el *amor*. «Debemos temer y amar a Dios» (M. Lutero). Los hombres se acercan a Yahvé con amor (Sal 5, 2; 18, 2; 31, 24; 40, 17; 69, 37; 97, 10; 122, 6; 145, 20). Ellos penden de él y preguntan constantemente por su proximidad y presencia. Por eso, aman el lugar del santuario como recinto del encuentro (Sal 26, 8; 27, 4; 84, 5).

Los orantes de los salmos son *personas que esperan y aguardan*. Su permanente tensión hacia Yahvé, su Dios, aparece expresada, principalmente, con los verbos יחל y קוה. En Sal 69, 4 tenemos una descripción impresionante de la situación del que aguarda. «Aguardar» (יחל) no es un silencioso mirar para ver si se produce el cambio de destino, sino un llamar, gritar y atisbar. El orante está agotado de tanto gritar, arde su garganta, sus ojos se consumen de «esperar en su Dios» (Sal 69, 4). En la necesidad del paciente se esconde un dolor profundo, el de la espera y clamor tensos, sin descanso, para que Yahvé tenga a bien intervenir. «Aguardar» significa en los salmos: no cesar, no cansarse, no abandonarse al poder del sufrimiento, perseverar en la espera. Pero todo esto sucede por unos motivos y apuntando hacia una meta. Decisiva y determinante es la convicción absoluta de

que los ojos de Dios se posan sobre aquellos que «perseveran en su amor» (Sal 33, 18). Yahvé es bondadoso, su חסד se pondrá de manifiesto. Tal es el contenido de la esperanza del que aguarda. Con todo, a pesar de que la confianza y la certeza a la luz del auxilio prestado por Yahvé estén presentes, jamás se llegará a una situación de tranquilidad absoluta y de paralización creyente. Israel y las personas que lo componen *continúan siendo los que aguardan*. La necesidad y el sufrimiento no tienen fin. De ahí la repetidísima exhortación:

> «Que Israel esté pendiente de Yahvé,
> porque sólo en Yahvé está el amor
> y grande salvación en él» (Sal 130, 7).

La exhortación *tiene un fundamento*. La gracia y la salvación sólo se encuentran en Yahvé. Sólo en él, la «espera» no es sinónimo de capitulación ni de debilidad. Quien «persevera» (יחל) en Yahvé, mirará hacia Yahvé «con corazón firme y consolado» (Sal 31, 25).

Al igual que יחל, también קוה designa la tensión incesante de la totalidad de la vida de la persona que sufre hacia Yahvé, el «Dios del auxilio», al que los orantes invocan constantemente con el tratamiento, rebosante de promesa y en modo alguno positivista, de «Dios mío».

Partiremos de la afirmación siguiente: «Según la fe veterotestamentaria, la esperanza sólo es legítima cuando Dios, en su actuación, donación y promesa, es el Señor único; y cuando la persona espera su futuro únicamente del libre don de Dios» (W. Zimmerli, *Der Mensch und seine Hoffnung*, 1968, 32). En los salmos, la espera y *esperanza de los pacientes* es una dirección de la vida que apunta sólo hacia Yahvé sin dejarse irritar por nada. La aproximación y escucha de Yahvé es regalada a aquel que mantiene su esperanza contra toda esperanza (Sal 40, 2). En el נפש, sede de toda menesterosidad y de toda petición, el esperar es punzante (Sal 130, 5). En la espera, la esperanza apunta hacia la *palabra de Yahvé* («pendiente estoy de su palabra» Sal 130, 5). Y de nuevo es decisiva la firmeza y robustez del corazón (Sal 27, 14), que tan fácilmente desfallece y se ve envuelto en la oscuridad.

Pero la esperanza bíblica no es un «optimismo militante» (E. Bloch), sino que es la seguridad anclada en la fidelidad salvífica de Yahvé, que se manifiesta en lo no visible. Quien «espera» en Yahvé no llama a otros dioses o poderes ni corre tras ellos. Nada puede lograr que él desespere del auxilio final de Dios, de su venida e intervención. Quien espera, está totalmente convencido de que lo venidero, la futura ayuda y salvación, es más seguro que lo presente. «De esta manera, pues, la esperanza no es un tema secundario en el antiguo testamento,

sino que está inseparablemente unido con Yahvé en cuanto Dios de los padres y de los profetas, Dios de las amenazas y promesas anunciadas, Dios de los grandes cambios y de la salvación definitiva, y también Dios de los orantes y de los sabios. Así como oír y hablar son caracteres específicos del hombre, así es igualmente la esperanza del futuro una señal específica de la vida humana en el tiempo. En el antiguo testamento, la espera de futuro, como esperanza fundada, es inseparable del escuchar a Dios, que se ha prometido a sí mismo a Israel y a los pueblos» (H. W. Wolff, *Antropología del AT*, 1975, 209).

En este contexto más amplio se inserta la esperanza de los orantes en los salmos. Destaquemos que este esperar de los orantes de los salmos es una *esperanza fundada.* Pero «fundada» no significa disponible con seguridad, visible y palpable. Sólo la *promesa de la fidelidad salvífica de Yahvé* y el testimonio de la experimentada **חסד** del Dios de Israel son el fundamento suficiente de una esperanza inquebrantable. Porque «la fe es garantía de lo que se espera, la prueba de las realidades que no se ven» (Heb 11, 1). Así, el que espera camina en la fidelidad del Dios de su salvación (Sal 25, 5). Porque esperar significa: «Guardar el camino de Yahvé» (Sal 37, 34), no dejarse llevar a otros caminos por los que no puede llegarse a la meta de la salvación ni del auxilio de Yahvé.

La confianza no hace desaparecer la esperanza. Por el contrario, toda esperanza, toda espera en Yahvé se sustenta en la *confianza* (**בטח**). Y en toda confianza crece nueva esperanza. Los orantes de los salmos confían en la **חסד** de Yahvé (Sal 13, 6; 52, 10). Se abandonan a la prueba, garantizada en su fidelidad salvífica, de su aproximación amistosa, llena de amor, y de su auxilio. A la manifestación de Yahvé como «poder y escudo» para los oprimidos sigue la confesión: «En él confía mi corazón» (Sal 28, 7). Sobre la confianza se eleva el júbilo por el auxilio de Yahvé (Sal 13, 6). Y se abren nuevos aspectos también para el futuro: «En el amor de Dios confío en la gracia de Yahvé por siempre jamás» (Sal 52, 10). En la confianza, la persona recibe algo permanente, indestructible: la fuerza de la esperanza.

Apuntemos a un hecho significativo del antiguo testamento: la confianza no tiene limitación cúltica alguna, no está circunscrita al lugar de la presencia de Dios. El orante de Sal 23 exterioriza la seguridad: «Me guía por senderos de justicia» (v. 3). Yahvé es el compañero de viaje, el Dios que guía. Por eso, el amenazado por poderes enemigos (v. 5) no teme desgracia alguna aunque pase por un valle de tinieblas «pues tú estás junto a mí» (v. 4). Yahvé está próximo a su pueblo no sólo en el templo, sino que está presente al hombre que padece «en el lugar de las sombras de muerte»; acude con su bondad que guía y protege. Y esto vale también para el futuro. El cantor del

salmo confía: «Dicha y gracia me acompañarán (literalmente: me perseguirán) todos los días de mi vida» (v. 6). En esta manifestación de segura convicción vemos hasta qué punto la confianza *determina el futuro.* Y, finalmente, se dice: «Permaneceré en la casa de Yahvé mientras viva» (v. 6).

En esta última frase aparece un tema al que dedicaremos unas consideraciones más detalladas.

Partiremos de las funciones de asilo y protección del santuario. Los perseguidos y constreñidos «se esconden» en Yahvé, *buscan cobijo* en el templo, «en las sombras de las alas de Yahvé». A la institución que da asilo pertenece la jurisdicción de Dios a la que se someten el perseguido y el acosado. Pero tenemos que observar en los salmos cómo la confianza manifestada en la protección del asilo en el santuario se desliga de la institución concreta y proyecta lo institucional en el lenguaje simbólico de la oración. Si pensamos en este proceso, nos cuidaremos de no hablar de una «espiritualización de la jurisdicción de Dios» (así G. von Rad, *TeolAT* [5]I, 491). No olvidemos que el lenguaje simbólico pretende conservar el carácter concreto de las concepciones institucionales, pero sacándolas metafóricamente de las relaciones específicas sacras. No podemos dar a este proceso el nombre de «espiritualización». Se habla de transposiciones a un destino individual análogo, pero ya no institucional. Así, por ejemplo, en Sal 16 y Sal 62. Aquí, las viejas «confesiones de asilo» resuenan en una situación cambiada (cf. también Sal 27, 1.5; 36, 8). El ámbito protector del santuario se convierte en prototipo de toda la protección de Dios. El tiempo se ensancha en la confianza de *permanecer en la casa de Yahvé durante toda la vida* (Sal 23, 6), «para contemplar la dulzura de Yahvé» (Sal 27, 4).

Naturalmente, podría aceptarse también que el deseo de permanecer en la casa de Yahvé durante toda la vida tiene presente el *destino de los sacerdotes*, de forma que se intentaría situarse en el estado de los sacerdotes. Se habría transpuesto una «confesión de levitas».

G. von Rad habla de nuevo, también respecto de este proceso, de una *espiritualización* y de la formación de una «mística cultual sublime» (G. von Rad, *"Gerechtigkeit" und "Leben" in der Kultsprache del Psalmen*, en *Festschr. A. Bertholet*, 1950, 432 = *GesStud:* ThB 8, [4]1971, 241).

Pero si prescindimos de la problemática de esta forma de explicación (cf. *supra)*, tenemos que afirmar respecto, por ejemplo, de Sal 23, 6: el orante había sido perseguido por enemigos y llega a experimentar cómo Yahvé prepara la mesa para el protegido «a la vista de sus enemigos» (v. 5). Estas conexiones parecen sugerir la conveniencia de relacionar el deseo de permanecer en la casa de Yahvé durante toda la vida con la vivencia de protección en el santuario.

A las manifestaciones de profunda confianza pertenece la confesión orante del salmo «tú eres mi parte» (**חלקי**), «mi herencia (**נחלתי**)

es primorosa para mí» (Sal 16, 5.6). Ambos conceptos hebreos pertenecen al contexto de las tradiciones de la donación de la tierra y de su asignación mediante sorteo (cf. גורלי en Sal 16, 6). Aludamos a los hechos que se narran en Jos 14, 4; 15, 13; Núm 16, 55; Jos 17, 5; Núm 18, 21; Dt 4, 21; Jos 13, 23. ¿Qué puede significar el hecho de que el orante del salmo dé a conocer su confianza en Yahvé utilizando el mundo de conceptos de las antiguas tradiciones de la donación de la tierra? ¿Se trata de «imágenes casi infantiles»? (H. Schmidt). Las conexiones apuntan a estratos más profundos. Cuando se repartió la tierra entre las tribus, fueron excluidos del reparto los levitas, nos dice la tradición. A diferencia de las restantes tribus, ellos recibieron un privilegio de Yahvé y éste podría resumirse en la frase «Yahvé es la parte de su heredad (נחלתו)» (Dt 10, 9; Jos 13, 14). Yahvé afirmó: «Yo soy tu porción (חלק) y tu heredad (נחלה)» (Núm 18, 20).

G. von Rad dice sobre este frase: «Contiene en primer lugar una regla para la manutención de Leví y por ello hemos de entenderla en sentido material. Leví no vive del trabajo agrícola, no posee tierras; vive sólo de su participación en los sacrificios y en las otras ofrendas del culto» (G. von Rad, *TeolAT* [5]I, 493). Se trata, pues, de una prerrogativa de los levitas, pero tenemos derecho a pensar que muy pronto se habría ido más allá de la interpretación puramente material de esta frase. Porque en Israel, la נחלה era más que la pura «posesión de tierras para el sustento»; era el *fundamento vital regalado por Yahvé*. Y se consideró como privilegio peculiar de los levitas el que *Yahvé mismo* fuera el sustento de su vida y, por consiguiente, נחלה y חלק de los sacerdotes. Cuando un orante de Israel, que no es sacerdote, confiesa: «Tú, Yahvé, eres mi porción», se apropia del privilegio de los levitas, se introduce en él sin ocupar «terreno ajeno». No perdamos jamás de vista que aquí hablan los pobres. Para ellos, *sólo Yahvé* es esperanza y fundamento de vida. Pensemos, además, que la prerrogativa de los levitas encierra la *tendencia a la complejidad* ya que es capaz de dar cabida a expresiones de confianza que corresponden al estado de los «pobres» y, al mismo tiempo, irradian una referencia supraindividual. Todo ello nos empuja otra vez a declararnos en contra de un intento de interpretación «espiritualizante» (G. von Rad). No olvidemos que el concepto «espiritualización» introduce en el antiguo testamento la polaridad «materia-espíritu», completamente desconocida en el texto sagrado. Tal polarización no haría sino desfigurar la realidad.

Junto a los conceptos e imágenes de la confianza, aparece en el salterio el verbo hebreo que puede traducirse por «creer», y que no es frecuente. האמין contiene la raíz אמן que significa «ser firme», de forma que el hifil podría traducirse como «hacerse firme», «tener certeza

inquebrantable» (cf. Sal 27, 13). El que «permaneció firme», «el que creyó», puede decir, echando una mirada retrospectiva, cuán cruel fue la desesperanza padecida (Sal 116, 10). ¿Dónde puede «hacerse firme» y «anclarse» el creyente? En Sal 78, 22 se dice: «en Yahvé», «en sus maravillas» (v. 32). En Sal 78, 22, la construcción האמין ליהוה aparece como sinónima de בטח בישועתו («confiar en su ayuda»). Pero es peculiar en gran medida la forma de referirse la fe a las «palabras» de Yahvé (Sal 106, 12), a su «palabra» (Sal 106, 24). El salmo-*torá* puede hablar, incluso, de האמין refiriéndose a los «preceptos» de Yahvé (Sal 119, 10). Llegamos así a un nuevo campo, anunciado con el concepto תורה.

De manera especial Sal 19 y Sal 119 ponen de manifiesto que personas de Israel están completamente entregadas, con amor y fidelidad, a la *torá de su Dios*, que la alegría «por la instrucción de Yahvé» inunda sus vidas; que, incluso, llevan la תורה en su corazón (Sal 40, 8 s).

Surge entonces la pregunta importante acerca de cómo hay que entender esta relación con la *torá*. Pero antes tenemos que preguntarnos por el significado del concepto תורה.

Estaremos equivocados desde el principio si traducimos ese término hebreo por «ley». M. Buber ha aludido constantemente a este punto. תורה es «*instrucción*». Tendremos que explicar esta afirmación en detalle. Son sorprendentes los caminos equivocados de la investigación. B. Duhm atribuye las expresiones de los salmos sobre «la ley», irreflexivamente, a los fariseos y escribas de los tiempos del judaísmo tardío. Es raro encontrar a un exegeta que no hable de la «devoción de la ley», de religiosidad rígida o, incluso, de «judaísmo» nomista. M. Noth ha investigado la relación existente entre «alianza» y «ley» en el antiguo testamento. El rechaza en Sal 1; 19B y 119 que la תורה esté fundada en el presupuesto de la «alianza». En su opinión, «la ley» se convirtió en una magnitud absoluta, de validez incondicional. Y dice este autor acerca de Sal 19B: «En este caso y en otros similares, las formulaciones ponen de manifiesto cómo la ley se convirtió en objeto de una valoración personal a realizar por el hombre; se espera que la persona adopte una tal postura frente a "la ley". Por otra parte, el hombre tendrá que cargar con las consecuencias de esta su postura» (*GesStud* 127).

Pero, como hemos dicho, las equivocaciones comienzan ya cuando se traduce el término hebreo. התורה no es «la ley», sino «la instrucción», la bondadosa manifestación de la voluntad de Yahvé que sale al encuentro del hombre, le traza un camino que no debe ser abandonado ni por la izquierda ni por la derecha. El hombre sólo presenta la espera y súplica:

«¡Manifiéstame, Yahvé, tus caminos,
enséñame tus senderos!» (Sal 25, 4).

Con su *torá*, Yahvé guía los pasos de un hombre (Sal 37, 23) para que su camino esté lleno de bendición. La palabra de la *torá* es como una antorcha para el pie y una luz en el sendero del «justo» (Sal 119, 105).

Sal 1; 19B; 119 coinciden en afirmar que תורה no es una magnitud rígida, muerta, que se convertiría en norma de validez absoluta mediante la «valoración» de la persona. Frente a esta concepción, hay que pensar que el hombre encuentra en la תורה una palabra viva, eficaz. Si se presta oído a la interpelación que Yahvé dirige desde la «instrucción», la vida florecerá (Sal 19, 8), se alegrará (Sal 19, 9). La *torá* irradia luz (Sal 119, 105.130). Por eso la postura de la persona frente a la תורה, que se caracteriza por la alegría, amor, placer, no tiene los rasgos de religiosidad rígida, de observancia nomista o de una unión incondicional.

Por el contrario, la תורה es la corriente de la vida que confiere fertilidad a la existencia humana para el bien, para desarrollar una actuación con éxito (Sal 1, 2 s). Por consiguiente, sería error gravísimo utilizar la teología de Pablo como criterio para interpretar el concepto de «ley» en el antiguo testamento. Pero si es preciso nombrar una categoría dogmática, diremos que el *tertius usus legis* estaría en condiciones de ofrecernos la posibilidad de llegar a la explicación más adecuada.

Cuando se habla en los salmos de la *relación del particular con la torá*, nos encontramos con textos que pertenecen a un tiempo relativamente tardío (posterior al deuteronómico). Por esto tenemos que preguntar qué significado pudieron tener textos como Dt 30, 11-14 y Jer 31, 31-34 para la comprensión de la תורה. Porque es indiscutible que Sal 40, 8 s y Sal 37, 30 s se refieren a las repercusiones de una «nueva alianza», como se prometieron, de manera especial, en Jer 31, 31-34. H. Gunkel no capta plenamente las conexiones cuando dice respecto de Sal 40, 9: «También bajo la soberanía de la ley... continuó viviendo, pues, el espíritu de los profetas en determinados círculos laicos, y éstos se sintieron lo suficientemente libres como para combinar la veneración de la ley y los pensamientos proféticos: leyeron la *torá* en sentido profético...».

A esta cita, tomada del comentario de Gunkel a los salmos, tenemos que formular dos preguntas:

1. ¿Cómo es posible que un autor que se muestra tan inclinado a reaccionar de forma negativa frente a interrogantes bíblicos teológicos utilice de forma irreflexiva el teológicamente importantísimo concepto «soberanía de la ley» para caracterizar un «período» de la historia de la religión?

2. ¿Cómo tenemos que concretar las indeterminadas expresiones «espíritu de los profetas» y «leer la *torá* en sentido profético»?

A este respecto, K. Barth captó perfectamente las conexiones al preguntar, refiriéndose a Sal 40, 8: «¿Quién es el hombre que puede decir de sí, con Sal 40, 8 s, dije: heme aquí; en el rollo de la Escritura está lo que tengo que hacer. Me complazco, Dios mío, en hacer tu voluntad y traigo tu ley en mi corazón"? Con toda seguridad, un sujeto de la comunidad judía de uno de los últimos siglos dijo esto de sí mismo, pero ¿en qué dimensiones pensaba?, ¿en qué sentido oculto, distanciado de su propia persona y como apuntando a una lejanía, pudo afirmar esto si no queremos suponer que esto habría sido expresado en el más curioso engreimiento y autoengaño?

...El salmista habló de sí mismo, pero lo hizo poniendo su mirada no sobre sí mismo, sino en otra parte totalmente distinta, allí donde él dirige aquella oración. En estas frases resuena casi literalmente la promesa de la nueva alianza de los tiempos finales, conocida por nosotros a través de Jer 31, 31 s. Entonces, y en la medida en que la promesa se realice, sucederá que "yo pondré mi ley en su interior y la escribiré en sus corazones". Es evidente que ha hablado en estas frases lo que en Jer 32, 39 se llama «otro corazón» y en Ez 11, 19; 36, 26 es el prometido «nuevo espíritu», aquel yo que vive y actúa por obra de la gracia de Dios y que es prometido de nuevo a los israelitas por la gracia y la palabra de Dios» (K. Barth, KD II, 2, 671 s).

Si dejamos a un lado los problemas de la traducción del texto de Sal 40, 8 s (cf. vol. 2), la explicación de Barth hace patentes, con la deseable claridad, las conexiones concretas. La *promesa de la nueva alianza* irradió, para el tiempo venidero, una fuerza en cuya luz y repercusión personas de Israel comenzaron a participar en el misterio de lo nuevo. En último término, la alegría de la תורה se sitúa en este horizonte que dio nueva efectividad también a la correlación deuteronómica de «alianza» e «instrucción».

Para cada una de las cuestiones separadas, cf. H. J. Kraus, *Freude an Gottes Gesetz*: EvTh 8 (1951) 337-351; Id., *Zum Gesetzesverständnis der nachprophetischen Zeit*, en *Biblisch-theologische Aufsätze*, 1972, 179-194.

5. *Vida y muerte*

La fe y confesión de los orantes veterotestamentarios se concentran en la exclamación: «¡En ti está la fuente de la vida!» (Sal 36, 10). Yahvé es el *origen de toda vida*. El es el «Dios de mi vida» (Sal 42, 9). La vida no es un poder que emerge de sí mismo ni se funda en sí mismo. Los orantes de los salmos saben que «dependen absolutamente» de Yahvé. De él proviene toda vida. El lugar de su presencia caracteriza la «fuente de la vida». Que de la divinidad proviene toda vida y que el lugar de culto apunta a la «fuente de la vida» son dos afirmaciones que no pueden ser calificadas como algo genuinamente israelita. Todos los pueblos del oriente antiguo estuvieron plenamente convencidos de que toda vida proviene de Dios. «Todo emana de ti», es la confesión que forma parte de los fundamentos de toda religión. Cf. Ch. Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*, 1947, 36. La divinidad permite que se derrame sobre la criatura lo que ella posee en plenitud. Los sumerios y babilonios consideraron a dios como «señor de la vida» (cf. Sal 42, 9). Por eso, las súplicas de protección o de restauración de la vida son dirigidas al dios respectivo. «La vida de todo tipo tiene su origen en dios y la encontraremos allí donde ese dios se demuestra como cercano y presente por su manifestación. Quien necesita la vida, intentará situarse en las proximidades de Dios. En ellas se sabe metido

en la atmósfera en la que florece la vida» (Ch. Barth, *o. c.*, 48). En el *culto* se conserva o recupera la vida (S. Mowinckel, *Religion und Kultus*, 1953, 63 s).

Pero los amplísimos consensos en este punto no son ilimitados. Terminan cuando las naciones que rodean a Israel afirman que las divinidades de su entorno son presa del dualismo «muerte-vida». Pero *Yahvé* se encuentra «en el polo opuesto de los dioses de la vida y de la muerte», especialmente del entorno sirio-cananeo (S. Mowinckel, *o. c.*, 68). Baal «vive» y Baal «muere». La divinidad es un poder que muere y vuelve a resucitar. Toda la vida participa del ritmo determinado por las estaciones del año. Pero Yahvé es el Dios que «no muere» (Hab 1, 12). «¡Yahvé vive!» (Sal 18, 47). No está sometido al sueño de la muerte. «No duerme ni dormita» (Sal 121, 4). A diferencia de lo que sucede en los pueblos que rodean a Israel, la vida que él comunica no es, en primera línea, plenitud natural de vida y vegetación de la que manan las fuerzas del ser. Por el contrario, trascendiendo los ritmos de las estacioneds del año, se ha puesto de manifiesto en la *historia* del pueblo elegido y en la *creación* que no se tambalea ni oscila (Sal 93, 1); que manifiesta sus efectos como poder de bendición. El Dios de la vida se llama *Yahvé*. Su nombre es inconfundible.

A tenor de todo lo dicho, veremos y entenderemos todas las *expresiones acerca de la vida* en el contexto primario de los salmos de Israel. Esto no quiere decir que neguemos la participación del antiguo testamento en formas de expresión y conceptos del entorno religioso del veterotestamentario pueblo de Dios.

La vida es don y feudo, como la tierra que fue confiada al pueblo de Dios del antiguo testamento. La persona tiene una «participación en la vida» (חלק בחיים Sal 17, 14). Yahvé sacia los días del hombre con bienes (Sal 103, 5). Así, Dios es el que muestra la bondad a todo el mundo, el que sostiene la vida. Abre su mano y sacia todo lo que vive con acción bondadosa (Sal 145, 16). La mano que da pone de manifiesto una acción personal. Yahvé no es la impersonal fuerza vital, la divinidad del sol de la que se dice en el texto-Echnaton: «Te levantas y ellos viven; te pones y ellos mueren; tú mismo eres el tiempo de vida y se vive en ti» (H. Gressmann, AOT² 18). Sal 104 no trata de una divinidad sideral. El antiguo testamento desconoce por completo la idea de una emanación sobre la que pueda ejercerse influencias mágicas. La visión que Israel tiene de la naturaleza es completamente distinta de la compartida por los pueblos restantes. «Indudablemente, Israel no conoció el concepto de naturaleza; tampoco habló del mundo como cosmos, es decir, de un conjunto ordenado sometido a unas leyes determinadas que se basan en sí mismas. Para Israel, mundo era mucho más un acontecimiento que un ser; y, por supuesto, mucho más una vivencia personal que un objeto neutral de su voluntad de conocimiento» (G. von Rad, *Die Wirklichkeit Gottes: Wirklichkeit heute*, 1958, 97=*Gottes Wirken in Israel*, 1974, 150). Precisamente Sal 104, fuertemente marcado por el mundo lingüístico del himno-Echnaton, pone de manifiesto que la totalidad del mundo está sostenida y dominada por las acciones de Yahvé. Estas acciones están orientadas hacia todos los elementos y criaturas de la creación. Dios tensa su tienda como un padre de familia (Sal 104, 2). Como un maestro de obras levanta él el alto trono (v. 3). Como un general en jefe truena sobre las aguas y ellas huyen (v. 7). Como sabio economista encauza las aguas que traen vida y fertilidad (v. 13 ss). Como un padre de familia reparte los bienes y dones del sustento diario (v. 27 s). Por consiguiente, la totalidad de la creación mira hacia Yahvé. Depende absolutamente de él; moriría sin él (v. 29); vive de su acción creadora que contiene una eficacia persistente y renovadora (v. 30).

Para la persona concreta, la vida recibida de Dios es *compendio de su gloria:* כבוד (Sal 3, 4; 7, 6). Con la vida va el precioso prestigio de la persona, el peso de su manifestación. Cada disminución de la vida —tendremos que volver sobre este punto— es una total puesta en entredicho de la vida y, por consiguiente, de la fama del hombre. Por eso el «pobre», la persona necesitada, toma parte en el coro de los suplicantes: «¡Danos vida!» (Sal 80, 19). Quien ve su vida amenazada, no tiene otra solución sino pedir que Yahvé se apiade de él, obre el bien en él de manera que reviva de nuevo (Sal 119, 17.77.116; 22, 27; 69, 33). Ante las maquinaciones y persecuciones, Yahvé es la ciudadela protectora de su vida (Sal 27, 1). Yahvé protege y renueva la vida. El señala el «camino de la vida» en el que se experimentará la «plenitud de la alegría» (Sal 16, 11). Puesto que la vida —no en su inmanente poder, sino como *don de Yahvé*, como *vida ante el Dios de Israel*— es el *bien supremo* para el hombre del antiguo testamento, se pedirá «larga vida» como don precioso y bendición maravillosa (Sal 21, 5; 61, 7; 91, 16; 133, 3). Pero lo realmente decisivo es la orientación de la vida hacia Yahvé. Invocarle a él y alabarle es la auténtica forma de existencia del hombre de Israel. Sobre todo la «alabanza es la elemental "característica de la vida" por antonomasia» (G. von Rad, *TeolAT* ⁵I 453). Quien alaba a Yahvé, vive. *Se expresa como* uno que depende de la «fuente de la vida» y, precisamente por ello, vive en el pleno sentido del término. «Quiero alabar a Yahvé durante toda mi vida» (Sal 34, 2).

Cuando la poesía sapiencial ha dejado huellas en los salmos, se ha entendido חכמה, en primer lugar, como «temor de Yahvé» (Sal 111, 10), como fuerza auxiliadora y directora de la vida. «¡Hazme entender para que viva!», dice la súplica en Sal 119, 144. A la pregunta de quién

podrá vivir y ver días buenos, Sal 34, 14 responde con *instrucciones sapienciales:* es imprescindible mantener la lengua distante del mal, mantenerse lejos de la esfera de influencia del malo, obrar el bien y trabajar en pro de la שלום. Así como los mandamientos del Dios de Israel significan la vida y conducen a ella (Dt 30, 15 ss), de igual manera, la חכמה es una guía para encontrar la vida en la comunión con Yahvé. Para el hombre es decisivo tener su oído abierto y la atención en estado vigilante.

Pudo llegarse a caer en la cuenta con creciente claridad que la vida como *don de Yahvé* y la *vida ante el Dios de Israel* era el *sumo bien* de la persona en Israel. Sólo en estas coordenadas puede entenderse la frase de la confesión: «Tu bondad es mejor que la vida» (Sal 63, 4). La bondad donadora y «vida» se separan aquí y algo aparece totalmente claro: que la vida en cuanto tal *no* es el sumo bien. La חיים donadora y salvadora de Yahvé, determinante, sostén y ámbito de esta vida, aparece en primer plano. Para aquel que concibe חסד como el único y más preciado valor, Sal 63, 4 significaría una «inversión de toda la escala de valores». Pero esta «inversión» se llevó a cabo en Israel al afirmar que la כבוד de la vida tiene su origen y fundamento en el don de Yahvé, en su presencia, en su protección y salvación. Cuando la vida se deshilacha en la situación apurada y en la muerte, emerge la convicción comparativa: «Tu bondad es *mejor* que la vida». Existe algo *mejor* que la vida agonizante: la חסד de Yahvé.

Al igual que las afirmaciones sobre la vida, también las *ideas* acerca de la muerte están en relación específica. En este momento tenemos que recordar de nuevo que el lenguaje e imágenes del salterio veterotestamentario tienen que ser contemplados en su conexión con el entorno. Pero tenemos que subrayar con la misma claridad que Israel no fue capaz de ver la muerte, como la vida, sino en *relación con Yahvé.*

Cuando el orante de Sal 18 habla de «olas de muerte» y de «corrientes de la corrupción» que le habían envuelto (Sal 18, 5) utiliza unas metáforas que participan de las ideas, ampliamente extendidas en el oriente antiguo, de las aguas primigenias caóticas que succionaron toda la vida en la corrupción primigenia del *tohuwabohu* (Gén 1, 2) anterior a la creación. Esta es una de las perspectivas simbólicas que hablan del poder de la muerte y de las fuerzas enemigas de la vida. Cuando la vida se desmorona en la enfermedad y en el sufrimiento, el paciente se sabe «olvidado *como* un muerto» (Sal 31, 13). Pero la comparación apunta a estratos más profundos. Cuando el cuerpo va apagándose en la fiebre y en la angustia, puede el paciente afirmar: «Me echas al polvo de la muerte» (Sal 22, 16); «pavores de muerte han caído sobre mí» (Sal 55, 5). Encontramos aquí unos pensamientos y

concepciones que se orientan a esferas que alcanzan su expresión más clara en Sal 88, 4: la vida «está *al borde del šeol*», del reino de la muerte, donde los difuntos andan errantes como fantasmas irreales. Al menos ésta fue la concepción compartida de forma general en el oriente antiguo. Pero en Israel, el mundo de los muertos (שאול) fue juzgado con la mirada puesta en el Dios de Israel y considerado como el lugar alejado de Yahvé. «En la muerte nadie de ti se acuerda; en el šeol, ¿quién te puede alabar?» (Sal 6, 6). Así como en la fe del antiguo testamento la alabanza era la forma característica de la vida, así el enmudecimiento de la alabanza de Dios caracteriza la esfera de la muerte (Sal 6, 8; 30, 10; 88, 11 s; 115, 17; Is 38, 18 s). «Con la muerte terminaba la participación del individuo en el culto; los muertos se hallaban fuera del ciclo vital del culto de Yahvé; y así quedaban también excluidos de la alabanza que se daba a sus obras» (G. von Rad, *TeolAT*[5] I 452). Si el lugar de culto es signo de la presencia de la «fuente de la vida», el *šeol* representa la esfera del abismo *alejada de Dios*, la esfera de la no-vida, de la muerte. Pero esta «esfera de la muerte» no puede ser localizada en una imagen del mundo delimitada de manera rígida. Aunque esta esfera está en la profundidad primigenia, interviene de forma agresiva en el mundo de la vida. Su oscuridad abismal no sólo se manifestará allí donde yacen los muertos; מות es un poder enemigo, con múltiples caras. Siempre que se produce una disminución de la vida en forma de debilidad, de enfermedad, de cautiverio, de amenaza de los enemigos, de situación jurídica apurada o de angustia, la esfera de la muerte golpea en ámbitos de la persona. En este orden de cosas, el hecho de que se deforme y destruya la relación vital con Yahvé constituye el culmen de lo espantoso.

Si la *muerte* separa al hombre definitivamente de Dios, los *estados de «muerte relativa»* son *via crucis* imprevisibles del abandono de Dios (Sal 22, 2). Por eso, la realidad de la muerte comienza allí donde Yahvé guarda silencio, donde una persona, abandonada por él, clama desde lo profundo (Sal 130, 1). Mientras que la concepción moderna determina la muerte como el momento en que se apaga la vida física, en el antiguo testamento encontramos una idea incomparablemente más compleja y más profunda, que se basa únicamente en la *relación con Yahvé. Sólo Yahvé determina* lo que es vida y lo que significa muerte. Vida y muerte no son eventos carentes de relación que acaso puedan alcanzar un horizonte de interpretación mitológica en el contexto de constelaciones fatalistas, de efectos naturistas, de fuerzas mágicas o en el binomio «morir-nacer» de los ritmos de la vegetación. Si la actuación de Yahvé en la historia confiere el cuño peculiar a la vida en Israel, lo característico de los muertos es que quedan fuera de esta actuación del Dios de Israel en la historia (Sal 88, 11). Yahvé no

obra «maravilla» alguna en los muertos; están completamente excluidos de las grandes acciones (Sal 88, 11). Pero a pesar de que es tan claro e inviolable este *definitivum*, aquí no se ha pronunciado aún la última palabra. Porque es cierto que un orante de los salmos puede contemplar la «bondad de Yahvé» y la «vida» como dos magnitudes distintas cuando confiesa: «Tu bondad es mejor que la vida» (Sal 63, 4), pero, al mismo tiempo, esta confesión manifiesta un triunfo de la חסד del Dios de Israel, triunfo al que no escapará ni la muerte misma. Aunque los muertos y los cercanos a la muerte caigan en una esfera alejada de Dios, Sal 139, 8 afirma que el ámbito del poder de Yahvé no termina en las fronteras del *šeol* (cf. también Am 9, 2). Pero se exige suma cautela para interpretar este pasaje. Es preciso llegar a conocer con exactitud el significado que tiene en los salmos la expresión «liberación de la muerte».

Si queremos desarrollar el tema «*liberación de la muerte*», deberemos partir del recientemente descrito «raciocinio totalizador» según el cual alguien que haya entrado en la relación menor posible con la esfera del šeol, se encuentra de hecho *completamente bajo su dominio*. Para lo que sigue, cf. Ch. Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*, 1947, 93 ss. En Sal 30, 4, el orante invoca a Yahvé y confiesa agradecido: «Tú sacaste mi נפש del *šeol*, me llamaste a la vida de (la multitud de) los caídos en la fosa». Para los verbos que significan «liberación», cf. Ch. Barth, *o. c.*, 124 ss. Ya en el primero de los textos (Sal 30, 4) se pone de manifiesto que la liberación de la muerte es un acontecimiento que tuvo lugar durante la vida del particular. Yahvé lo sacó de la esfera del *šeol*. Se describe aquí el ámbito de poder de la muerte mediante el término «fosa» que fue excavada para los muertos. Nuestra manera de raciocinar exigiría que se sacara la consecuancia: por consiguiente, el que habla en Sal 30 *no ha muerto realmente*. Pero sí *ha muerto realmente*. Porque la realidad de la muerte se entromete profundamente en su vida, en las disminuciones concretas de la vida que él padeció. Así, «liberación de la muerte» es rescate de una destrucción *desastrosa* que interviene en la vida.

Yahvé es el salvador. Los verbos que significan «salvar» y son utilizados en los salmos aparecen en el contexto de aquellas acciones que Yahvé realizó en la historia de su pueblo elegido. Por consiguiente, sería falso si sólo este fenómeno «liberación de la muerte» con sus concepciones fuese objeto de contemplación, conocido también en el oriente antiguo. La gracia y compasión de Yahvé serán reconocibles cuando él intervenga, cuando se reconozca con agradecimiento:

«Yahvé fue bondadoso conmigo, vio mi miseria
—él, el que me sacó, levanta de las puertas de la muerte».

Las «puertas de la muerte» son aquí, en Sal 9, 14, el recinto de entrada al *šeol*, que se ha instalado profundamente en la vida. Frecuentemente, los términos «fosa» o «tumba» son sinónimos de *šeol* (Sal 16, 10; 88, 6 y otros). La tumba es igualmente la abertura de la profundidad-*šeol* al mundo de la vida; es símbolo de la esfera de la muerte que está presente en medio de la vida.

El acontecimiento de la liberación de la muerte es tema especialmente frecuente en los *cantos de acción de gracias del individuo particular*. El orante de Sal 56, 13 s introduce su confesión anunciando su voluntad de cumplir los votos de acción de gracias: «Pues libraste mi vida de la muerte... para que camine ante Yahvé en la luz de la vida». La existencia liberada del poder del ocaso entra en la «luz de la vida», en la «tierra de los vivos». No perdamos de vista que el «caminar ante Yahvé» es la característica de esta vida.

Por eso exclama Sal 118, 17 ss:

«No moriré, sino que viviré
y las acciones de Yahvé narraré».

El contexto de Sal 118 indica claramente que «no morir» significa ser liberado de muerte desgraciada por la intervención de Yahvé.

Es instructivo interrogar a la *historia de la exégesis* sobre cómo se interpretó el tema «liberación de la muerte». En la exégesis que la Reforma hizo de los salmos puede observarse que Calvino captó e interpretó el *sensus genuinus* de los textos con una claridad sorprendente. Mientras que en la tradición exegética cristiana se pensó que podía interpretarse la expresión «liberación de la muerte» a la luz de la neotestamentaria «resurrección de los muertos» (de acuerdo con Hech 2, 26 ss) y, mientras Lutero siguió esta tradición al explicar los salmos, Calvino se atreve a apuntar una «comprensión intramundana». Así, en el Comentario de Calvino a los salmos, leemos acerca de Sal 56, 14: el orante «confiesa, pues, claramente que debe su vida exclusivamente al Señor; la vida que él habría perdido si no la hubiera recibido de forma maravillosa» (CR 59, 553).

Para la interpretación que la Reforma hizo de los salmos respecto del tema «liberación de la muerte», cf. H. J. Kraus, *Vom Leben und Tod in den Psalmen*, en *Biblisch-theologische Aufsätze*, 1972, 258-277.

De los pregnantes testimonios de la «liberación de la muerte» que aparecen, por ejemplo, en los cantos de acción de gracias del individuo particular se destacan *manifestaciones fundamentales que afectan a la actuación liberadora de Yahvé*. Así, Sal 68, 21 subraya que Yahvé dispone de los caminos a la muerte como Señor. Por consiguiente, todo lo que suceda en la esfera de la muerte y suponga incremento de

poder del *šeol* y disminución de vida de la persona está completamente sometido a la soberanía de Yahvé. No está en juego fuerza fatídica alguna; ninguna fuerza sobre la que pueda influir la persona afectada. Pero Yahvé vigila de manera especial cuando el poder de la muerte amenaza a los suyos: «Mucho vale a los ojos de Yahvé la muerte de los que le aman» (Sal 116, 15). En este acontecimiento nada es indiferente. Tiene valor supremo todo cuanto acaece a los siervos de Dios. Porque el hombre de Israel fue cada vez más consciente de que *sólo Yahvé* actúa en toda oscuridad. Por eso, según Sal 118, 18, no fue el poder de la muerte el que se apoderó del paciente; Yahvé fue quien «castigó» al que golpeó duramente, pero no «le entregó a la muerte».

Precisamente esas expresiones permiten captar lo que señalamos anteriormente: que Yahvé se manifiesta como *Señor de la muerte*. Las expresiones tienden constantemente a ir más allá de los límites de la muerte definitiva cuando se sitúa lo transitorio a la luz de la ilimitada perfección del poder de Yahvé. Pero el *aspecto de lo provisional* domina en el antiguo testamento. La actuación liberadora de Yahvé es un acontecimiento que tiene lugar *en medio de la vida*, rodeada por la muerte y amenazada de hundirse.

Por este motivo se ponen los cantos de acción de gracias, que dan testimonio de la «liberación de la muerte», en boca de todos aquellos que han experimentado la intervención liberadora de Dios y tienen la vivencia de que su vida fue rescatada del poder de la muerte repentina, desdichada. No tenemos motivo ni derecho alguno para abandonar todas estas conexiones realistas en beneficio de una interpretación en consonancia con las «perspectivas neotestamentarias». Por el contrario, tendremos que afirmar que la *demostración de la realidad de la liberación de la muerte en el más acá* —tal como es presentada en los salmos— evitó que el mensaje neotestamentario de la resurrección de los muertos desembocara en lo mitológico, precisamente porque aquella demostración de la realidad está en el contexto de las grandes acciones y maravillas históricas del Dios de Israel. El que Jesús de Nazaret hable, como siervo de Dios, el lenguaje de los salmos adquiere una importancia incalculable en este contexto (cf. cap. 7).

El que Israel captara con fuerza inconcebible el desafío del poder agresivo del *šeol* y aumentara constantemente su conocimiento de la profundidad con que las fuerzas destructoras de la muerte hacen acto de presencia en la vida, explica que pudiera tomar de su entorno la gran lamentación sobre la *caducidad de toda criatura*. Sombrías reflexiones de este tipo abundan en los poemas didácticos sapienciales. Apuntan y anuncian los grandes problemas de la vida (cf. cap. 6, 6). Pero tenemos que señalar también que la caducidad y limitación de la vida humana no suscitan una lamentación elegíaca en el antiguo testamento. La existencia de la persona está bajo la *luz de Yahvé*. «Mi vida es *ante ti* como nada», «como aliento», se dice en Sal 39, 6. La caducidad y nulidad adquieren todo su peso mediante esta referencia a Dios. Que la vida se asemeja a un «sueño» no es la expresión autodestructora de conmiseración y de resignación. Por el contrario, es la expresión de que la persona se ve a la luz de la realidad de su Dios, que pone en entredicho su propia «realidad». Aquí se invierten los valores de tiempo: «Mil años son ante ti como un ayer que se va» (Sal 90, 4). ¿Qué es el ayer? ¿El hálito de un recuerdo que se descompone en breves matices? Los años son setenta u ochenta, pero su contenido es «trabajo y engaño» (Sal 90, 10); es un tiempo que pasa volando. ¿Por qué? Porque la vida humana en su ser así está bajo la ira, bajo el no de Dios (Sal 90, 7.9). Sólo quien «se sacia» y «regocija» con su bondad (Sal 90, 14 s) puede *vivir* en el pasar de los días. Por eso es oportuna la súplica:

> «A contar nuestros días enséñanos,
> para que alcancemos un corazón sabio» (Sal 90, 12).

El hombre tiene que *reconocer que sus días están contados*. Tiene que saber acerca de la «medida de los días», de su «final» (Sal 39, 5). Solamente así será una vida en la verdad de Dios, que se orienta hacia la bondad de Dios y espera únicamente de Dios la protección del trabajo cotidiano (Sal 90, 17).

6. *Los grandes problemas de la vida*

Se ha convertido en procedimiento frecuente el plantear preguntas de interés humano general al antiguo testamento y pretender hallar una respuesta a esos interrogantes en conexión inmediata con los textos. Una revisión profunda de las preguntas en cuanto tales no ha tenido lugar. Por eso se ha cometido la equivocación de utilizar el gran problema de la existencia «¿cómo puede Dios permitir la realidad terrible del padecimiento inocente y el reparto injusto de los bienes de la vida? como eje de la interpretación del Libro de Job y de Sal 73. Los intentos de este tipo son totalmente subjetivos. Por el contrario, los grandes problemas de la vida deberían formularse tal como aparecen en una «teología de los salmos». Y esto, referido, por ejemplo, a Sal 49 y Sal 73, no debería hacerse planteando el problema general de la teodicea, sino partiendo de la formulación auténtica y adecuada a la necesidad del orante del salmo: ¿por qué tiene que padecer el *siervo de Dios*? ¿Por qué la desgracia es compañera insepara-

ble de la persona que camina en pureza ante su Dios, mientras que el impío goza de prestigio y de bienestar sin sombras todos los días de su vida? Realmente, ¿vale mucho a los ojos de Dios la muerte de los suyos? (Sal 116, 15). ¿Es cierto que la bondad de Yahvé es mejor que la vida (Sal 63, 4) cuando no se percibe rasgo alguno de esa bondad y la vida sufre las salpicaduras y destrozos ocasionados por las maldades de enemigos arrogantes?

Será bueno seguir a continuación el «*proceso de argumentación*» de un texto tan significativo como el de Sal 73, trazar las afirmaciones de este salmo e interpretarlas en sus rasgos fundamentales. Sólo por este camino llegaremos a conocer cómo el hombre en Israel se planteaba los grandes problemas de la vida; sólo así veremos cómo intentó superar la profundidad del tormento. Pero al diseñar tales interrogantes para resolver las tareas formuladas tendremos que evitar a toda costa reunir elementos textuales heterogéneos y dar la explicación partiendo de tal conglomerado carente de uniformidad.

Necesariamente tendremos que preguntar por la *forma y situación* de Sal 73. Para ello ofrecemos unas breves indicaciones:

1) La explicación generalizada en cuanto a forma y género del salmo pone de relieve el carácter de «*poema didáctico sapiencial*». Indiscutiblemente se alude a las tendencias didácticas en Sal 73.

2) Entre tanto, se ha llegado a conocer con mayor claridad los elementos de la *narración* y de la *confesión*. En tal descubrimiento destacó con luz propia M. Buber, *Recht und Unrecht*, 1952, 39 s. Pero se ha llamado también la atención acerca de las manifestaciones de *agradecimiento* y de *confianza* (cf. E. Würthwein, *Erwägungen zu Psalm* 73, en *Festschr ABertholet*, 1950, 532-549 = *Wort und Existenz. Studien zum Alten Testament*, 1970, 161-178). Todo ello ha hecho ver que Sal 73 toma las formas y estructuras del canto de súplica y de acción de gracias del individuo particular en la concepción sapiencial. O a la inversa: el canto de oración de un particular, con sus notificaciones de agradecimiento, de confianza y de confesión, aceptó los elementos didácticos sapienciales.

3) En cuanto a la situación del orante: él se presenta como una persona golpeada con duros sufrimientos (v. 14.26). Pero este individuo, probado con tormentos corporales, tuvo que afrontar la tentación que suponía la situación próspera de aquellos que habían vuelto la espalda a Dios. Tal situación constituía una fuerte impugnación y puesta en entredicho de su vida con Dios, empañada por el sufrimiento (v. 2 ss). ¿Por qué motivo la persona que vive con Dios y ante Dios debe pasar por graves sufrimientos y tormentos mientras que aquellas otras personas que se apartaron hace mucho tiempo de Yahvé, aquellas que no le conocen, que viven sin él o contra él, disfrutan de

toda la felicidad de la tierra y del aprecio de los hombres? La narración cuenta esta necesidad. Se reflexiona sobre ese problema. El amenazado y desanimado buscó cobijo en su Dios; se dirigió al lugar de la presencia de Yahvé (v. 28), al santuario (v. 17). Y allí se encontró respuesta satisfactoria a la tribulación del atormentado. Se le dio una convicción nueva, que triunfó sobre todos los padecimientos y problemas.

4) Pero ¿quién es el hombre que ha vivido y padecido todo esto? ¿Podemos suponer que la narración se basa en un destino vivido realmente por alguna persona? La investigación más reciente ha dado una respuesta a esa pregunta. *La estilización autobiográfica* es una de las características más acusadas de los poemas didácticos sapienciales (cf. Prov 24, 30 ss; Eclo 51, 13 ss; Eclo 33, 16 ss). G. von Rad dice a este respecto: «Seguramente se trata, más bien, de una forma estilística tradicional en la que los maestros pudieron revestir su enseñanza cuando lo creyeron conveniente. Esta forma llevó a la confección de unidades mayores. Nuestro interés actual por la biografía de los autores bíblicos no debe llevarnos a engaño, porque difícilmente podremos pensar que se han recogido vivencias auténticas. Al menos, aparecen en una forma fuertemente convencional» (G. von Rad, *Weisheit in Israel*, 1970, 56). Pero la negación de «vivencia auténtica» no debería arrojar el «poema estilizado» al ámbito de las abstracciones irreales. Por el contrario, tendremos que pensar en cómo situaciones vividas y caminos de sufrimiento inauditos se concentran y densifican en la forma expresiva de estilización autobiográfica. Lo vivido y sufrido por personas concretas será elevado al plano de lo típico y de lo que tiene validez general. Debemos tener presentes todos estos presupuestos cuando pretendemos entender Sal 73.

El salmo comienza con una confesión (v. 1). Al comienzo encontramos la glorificación de la bondad del Dios de Israel. No se sitúa, pues, en las profundidades de la impugnación, sino en la altura a la que los hombres desanimados habían sido levantados en la alabanza de las grandes acciones de Yahvé. La *alabanza* y *acción de gracias* son más fuertes que el recuerdo de todos los miedos. No es el hombre paciente, doliente, atormentado, el tema auténtico del salmo, sino el Dios bondadoso, liberador.

¿Qué papel desempeña la sinceridad de la persona, su «*corazón puro*»? Si dirigimos esta pregunta a la totalidad del salmo, si queremos averiguar qué es un corazón sincero, puro, tendremos que reflexionar sobre las siguientes explicaciones: es puro el corazón que no se deja invadir ni embrollar por el pensamiento dominado por las ansias de poder y de felicidad; que no se deja influir por las preocupaciones de su alrededor, que no permite ser arrastrado a la vorágine de

lo enemigo y alejado de Dios, por las demostraciones de un modo de vida que se basa en la burla, en el engaño y en las acciones violentas.

El corazón puro no traiciona a las generaciones de los hijos de Dios, a la «nube de testigos» de la bondad y ayuda del Dios de Israel (v. 15). El corazón puro suspira, a pesar de todas las contradicciones internas y externas, por el lugar de la presencia de Dios; aguarda su comunicación: se entrega a su consejo y guía (v. 23 s). «Son bienaventurados los de corazón limpio porque ellos verán a Dios» (Mt 5, 8). Pero repitámoslo otra vez: no se alaba la sinceridad del corazón, sino la plétora de las buenas acciones de Yahvé. La confesión pronunciada en v. 1 expresa la realidad salvífica confirmada por la experiencia del padecimiento, válida para todos los tiempos. Es inquebrantable la verdad de esta frase. Se ha demostrado como válida en todos los padecimientos, en todas las contrariedades de la vida y por eso debe ser dada a conocer a las generaciones siguientes: «Bondad plena es Dios para el sincero, Yahvé para los de puro corazón».

Bajo el signo de la confesión de la siempre eficaz bondad del Dios de Israel se abre en v. 2 la *narración* de las gravísimas amenazas y puesta en entredicho de la confianza en Dios. Con ello desaparece desde el principio cualquier rasgo de dramatismo. No se describe impulso alguno surgido de la profundidad sin fondo, ningún impulso que brote del abismo desesperanzado. El relato se enmarca en la plena seguridad de la salvación. De ahí que debamos prestar atención a la contraposición de v. 2 «*pero yo...*». A pesar de que Dios es todo bondad y bien (v. 1), sin embargo, de manera incomprensible, el pie del orante puede tambalearse. Estuvo a punto de descarriarse, de salirse del camino y de ausentarse de la plena bondad de su Dios. Tendremos que decirlo con claridad: Sal 73 no presenta ningún tratado teórico sobre la «retribución divina», sobre el tema de la «teodicea» ni sobre el enigma del «orden moral del mundo». Aquí narra una persona, en cuya suerte pueden verse muchos representados, cómo estuvo amenazada por la posibilidad de extraviarse de la plena bondad de su Dios y por qué sucedió esto. Pero, de nuevo, en esta narración, que comienza en v. 2, está ausente cualquier tipo de componente dramático. Se dice: «Por poco mis pies se me extravían...» «¡*Por poco*!». Así se prepara y anuncia: *de facto no* sucedió esto. Yahvé no permitió que cayera su siervo amenazado por gran peligro.

En v. 3-12 se habla de la *causa de la gran amenaza de la vida con Dios*. Se traza el perfil de los poderes que, con su manera de hablar y de actuar, significan una tentación peligrosa para la existencia con Yahvé. ¿Qué nombre se da a estos poderes y cómo se describe su actuación? Se les llama «fanfarrones» e «impíos». Viven en salud y felicidad. Desconocen el sufrimiento y el dolor. Se imponen con

arrogancia y violencia. El corazón, núcleo de su grasa y engañosa existencia, es una fuente de malos pensamientos y de planes insidiosos, de lenguaje engañador, de palabras retorcidas. Abren su pico como si hablaran desde el cielo. *Tienen éxito*. El vulgo corre tras ellos, se traga ansiosamente sus palabras. De esta manera crece su poder; así se incrementa su dicha. Y toda su manera de vivir y de comportarse está presidida por una autoconciencia que niega el saber, la presencia y poder de Dios: «¿Quién es Dios?» En nuestras relaciones y empresas no existe un «saber más elevado» o una «opinión última». ¡Campamos a nuestro antojo!

Deberíamos cuidarnos de contemplar en estas frases del salmo el resentimiento de un piadoso que distorsiona el «mundo malo» hasta el exceso y lo caricaturiza. Aquí no habla el piadoso que como «el puro» (en el sentido de un claro distanciamiento de los sucios impíos) hace pasar ante sus ojos sinceros toda la «repugnancia de esta conducta». Tendremos que recordar cómo se habla realmente de la «pureza del corazón» en Sal 73. No. Aquí no habla alguien que huye del mundo, el piadoso que siente náuseas por las maquinaciones de los impíos, sino el *siervo de Dios doliente*, el hijo de Dios tentado y desesperanzado (v. 15), que se siente amenazado y acosado hasta extremos inconcebibles en el entorno diseñado en v. 3-12. Todos se abalanzan sobre él y le acosan: los hombres radiantes de éxito que dominan la existencia con poder y triquiñuelas, con altanería y violencia, y «sacan partido a la vida». Pero su conducta tiene brotes de inusitada soberbia: «abren su pico desde el cielo», es decir, se las dan de dioses (v. 8 ss). En su manera de pensar y de hablar, el verdadero, el viviente Dios es para ellos únicamente objeto de un interrogante despectivo: «¿cómo podría saberlo Dios? ¿acaso conoce el Altísimo?» (v. 11).

El mundo está marcado en su estilo de vida por aquellos que tienen poder y dicha. Estas personas son los ídolos a imitar, se han convertido en modelo para las masas. Vivir significa: pronunciar palabras y discursos altisonantes, abrirse paso, disfrutar de la existencia hasta sus últimas posibilidades, *incrementar* el poder hasta convertirlo en dicha eterna (v. 12).

Pero hay algo decisivo: todo esto que se describe no caracteriza la manera de pensar y de comportarse de alguien que está enfrentado a la קהל de Israel o que pertenece al «mundo» que rodea a Israel. Por el contrario, se habla, más bien, de una forma de existencia protagonizada por personas de Israel, por miembros del pueblo de Dios judío veterotestamentario. Por consiguiente, se discute de la *impiedad en el pueblo de Dios*. Ella es la gran tentación. Las personas de quienes se habla en v. 3-12 han establecido un nuevo modelo de conducta en el

pueblo de Dios. Según esa norma de conducta, una pregunta es importante: ¿cómo aumento mi poder?, ¿cómo consigo la dicha? Sólo una cosa importa: ¿cómo me impondré a los demás? «Dios» se ha convertido en un vocablo. No tenemos por qué seguir contando con él. Los hombres tienen que comportarse como los representantes de su poder y de su esplendor en la tierra. Y puesto que no podemos confiar ya en su bondad, lo único que importa realmente es la «dicha sin fin» (v. 12).

Pero el siervo de Dios *padece*. «Es castigado» día tras día y durante la noche (v. 14). La vida con Dios parece estar presidida por la debilidad, el sufrimiento y el quebranto. Dios recorre este camino con sus hijos (v. 15). Y surge entonces el gran interrogante: ¿es el sufrimiento la única respuesta que Dios imparte a quienes le buscan con recto corazón? ¿Es la necesidad la única participación que Dios confiere a quienes no se lanzan a la corriente del poder, de la dicha, del éxito? ¡Qué insoportables son estas perspectivas! V. 13 sería el juicio último y desesperanzado, consecuencia de la contemplación de la realidad que vive en sus propias carnes: *en vano*. Carece completamente de sentido una vida así con Dios. Padecimiento en vez de dicha, impotencia en lugar de poder, decrepitud frente a éxito.

La conclusión parece imponerse: «voy a hablar como ellos» (v. 15). ¿Acaso puede sacarse otra consecuencia que la de dar la espalda a ese Dios que permite que los suyos se marchiten en el padecimiento, en la impotencia, en la carencia de éxito? ¿No ha llegado el momento de pasar a engrosar las filas de ese ejército de personas que pueden dominar su vida? Pero una consideración sale al encuentro de esta peligrosa tentación: si me decidiese a seguir ese camino, traicionaría a las generaciones de los «hijos de Dios» (v. 15). *Los signos de la fidelidad salvífica de Yahvé en su pueblo* son imborrables. El abrazar normas de comportamiento distanciadas y desconocedoras de Dios sería una traición a los «hijos de Dios», negación de las grandes acciones de Dios realizadas en los dolientes de su pueblo. Hay aquí una frontera que no se puede atravesar.

«Me puse, pues, a pensar para entenderlo: ¡ardua tarea ante mis ojos!» (v. 16). Esta constatación habla de *resignación* y de *desánimo*, pero, especialmente, de la imposibilidad de solucionar los grandes problemas. El siervo de Dios se encuentra ante un muro que ningún pensamiento ni fórmula teológico-sapiencial alguna es capaz de superar. Porque, ¿quién es capaz de responder a estas graves preguntas?: ¿por qué toda la vida está llena de contrasentido insondable?, ¿por qué la persona distanciada de Dios cosecha dicha y éxito mientras que los «hijos de Dios» vegetan bajo el sufrimiento y el dolor? Estamos aquí en línea con la profundidad de la verdad presentada en el Libro

de Job: se expresa de forma abrupta, con frases de desesperación alejada de la esperanza, no revestidas religiosamente.

El cambio que lleva a un nuevo conocimiento y a una nueva certeza se hace patente en la narración retrospectiva del salmo en v. 17: «...hasta el día en que entré en el santuario de Dios. Quise conocer (allí) su final». מקדשי־אל no son —como pensó M. Buber, al igual que otros muchos— «los santos misterios de Dios» como *arcanum* de la sabiduría, sino los «*ámbitos del santuario*» (cf. Sal 68, 36; Ez 21, 7; 28, 18). El orante del salmo había entrado en el recinto del templo para buscar allí una *solución* a los problemas que le acosaban. ¿A quién acudió él? Tanto si se piensa —en concreto— en el sacerdote como en un maestro de sabiduría, en cualquier caso buscó el «rostro de Yahvé». Estaba dispuesto a aceptar como venido de Dios el oráculo que deseaba recibir o el conocimiento que pudiera serle comunicado. Tal postura se ve claramente en la tesitura de las expresiones.

Pero es interesante la *espera* expresada en v. 17 b: «Quise conocer su final (de los impíos)». ¿A qué se debe ese interés por la suerte de los otros, especialmente de su *final*?

Para responder a esta pregunta de forma correcta, debemos aclarar el concepto hebreo אחרית. אחרית significa, de manera especial en la literatura sapiencial del antiguo testamento, la terminación, el final de un proceso (enredado), su solución o disolución, el sentido último de todo lo que fue y acaeció con anterioridad. Se pregunta por lo que confiere su sentido y valor último y auténtico a una vida. El descubrimiento de lo último se convierte en lo primero, la última apocalipsis de la vida pasa a ser el descubrimiento de su diseño.

Dicho esto, tenemos que considerar la relación de los interrogantes con la comunicación del conocimiento. El desesperado pregunta por el אחרית, por el clarificador *término y final* del camino de los impíos. Pero se le da a conocer una *actuación actual de Yahvé*. Se le descubre que Dios está ya actuando. El final ha comenzado ya. ¿Cómo actúa Dios? V. 18-20 responden a esta pregunta. Ya ahora hay algo firme: el suelo, la base sobre la que los hombres del poder, de la dicha y del éxito han levantado su vida son inseguros, movedizos. Caen como quien camina por suelo resbaladizo. Caen y se convierten en un montón de cascotes todo lo que son y tienen (v. 18). La existencia orgullosa de su efectividad y de prometida permanencia se desmorona, desaparece, pasa de repente, «como un sueño» (v. 20). No era *algo real* porque había roto toda relación con Dios. Al despertar como de un sueño se constata: «han desaparecido». Uno se levanta y sacude su cabeza como para quitarse el sueño de encima. Y la toma de conciencia se expresa en las siguientes palabras: la vida impía y

alejada de Dios, por más que se vanaglorie y florezca, *no tiene base permanente, carece de futuro.* «El hacha está puesta ya a la raíz de los árboles» (Mt 3, 10). A la vista de la base que desaparece, del terreno que se corre, se comprende que *no era algo real* el poder, la dicha y el éxito conseguidos y conquistados de espaldas a Dios. Sólo tiene realidad la vida desarrollada en comunión con Yahvé, el Dios de Israel. La apocalipsis de la persona, testimoniada en la teología sapiencial de v. 18-20, es, en su raíz, un acontecimiento profético: *anuncio del juicio.* El que se califique de sueño sin contornos a un mundo que se presenta como radiante «realidad última» nos da a entender que aquí no se trata de una teoría que podría convertirse en secreta posesión religiosa de todos los fracasados y en fórmula de devotos vengativos, sino de una manifestación que atemoriza y asusta. Quien no capte la profundidad profética de lo que se ha desvelado en el santuario se verá expuesto irremisiblemente a interpretar equivocadamente una afirmación decisiva del salmo. Aunque aquí se utiliza la teología sapiencial para hablar del acontecimiento del cambio, sin embargo, al *acontecimiento* narrado por Sal 73 con carácter tipificador corresponde un desvelamiento del juicio elevado a validez general desde el *conocimiento profético.*

La continuación de la narración expresa claramente que el descubrimiento llevado a cabo no soluciona todos los problemas como un *deus ex machina* y, por consiguiente, no es como la posesión de un conocimiento piadoso del que se pueda disponer con seguridad. Una vez más se habla de la situación de desesperación, de rabia y del caos impenetrable para la razón humana (v. 21 s). El orante sabe no encontrarse en la situación de un ser capaz de comprender actualmente la manera de gobernar Dios el mundo ni de captar su actuación justa. Se ve de nuevo en el tormento desesperado del que es incapaz de comprender, del que no entiende absolutamente nada: estúpido y sin inteligencia, como un animal salvaje (v. 22).

Vienen a continuación las majestuosas frases de la *confianza* y *confesión* (v. 23-28). Lutero tradujo las primeras palabras de v. 23: «No obstante, permanezco constantemente junto a ti...». Pero esta conocida y apreciadísima traducción, de la que se concluyó frecuentemente el obstinado «sin embargo de la fe», no respeta la sintaxis del texto hebreo. La frase nominal no expresa obstinación alguna de la fe, ningún acontecimiento dinámico, ninguna acción de superación, sino un *estado:* «Pero yo estoy junto a ti». Con la mirada puesta en la provisionalidad de todo poder del ser que se mantiene de espaldas a Dios, se habla aquí de lo permanente, fijo y consistente. El orante se sabe siempre cobijado en Yahvé, en la fidelidad de la comunión fundada y mantenida por Dios. En v. 23 se habla no del «sin embargo» de la fe o de la testarudez de la piedad, sino —y aquí la sorpresa— del descubrimiento de la inviolabilidad de la alianza y de la *communio cum Deo*, completamente invulnerable. No tenemos, pues, que suponer irrupción alguna de conocimiento nuevo. La confianza manifestada en la confesión se sabe fundada en la fidelidad y fiabilidad de Dios.

Si nos preguntamos cómo llegó el orante a afirmar: «Pero yo estoy constantemente junto a ti», el contexto que viene a continuación ofrece la respuesta: «De la mano derecha me tomaste» (v. 23 b). Esta expresión apunta al acontecimiento regio (¿podemos decir: mesiánico?). Porque la formulación «ser tomado de la mano por Dios» designa —en el acto de la subida al trono y de la delegación— comunicación de carismas y privilegio que fueron conferidos al rey (Is 45, 1; 42, 1). Si vemos que el paciente siervo de Dios se aplica estas formulaciones, tendremos que concluir que se habla de una *participación en los privilegios regios mesiánicos*, pero no de una «democratización de expresiones pertenecientes a la ideología regia». El contexto indica claramente que debemos entender la participación como otorgamiento, como dar parte en. Esta frase «tú tomaste mi mano diestra» alude, evidentemente, a un acontecimiento reconocido, sensible, al que puede remitir la certeza. Cuando su siervo se encontraba en lo más profundo del sufrimiento ha escuchado de Dios la promesa renovada y confirmación de la alianza y comunión. Desde ese momento se sabe bajo la protección y guía de Dios: «Me guiarás según tu consejo» (v. 24). Respecto de ese «consejo» vale lo que dice Is 55, 8 s: «Mis pensamientos no son vuestros pensamientos y mis caminos no son vuestros caminos, dice el Señor. Porque cuanto aventajan los cielos a la tierra, así aventajan mis caminos a los vuestros». En v. 24 se indica la *meta* que persigue esta *conducción admirable:* «En la gloria me recibirás». לקח es un verbo significativo en el antiguo testamento y es utilizado para designar el *rapto* (Gén 5, 24; 2 Re 2, 1 ss; Sal 49, 16). Por consiguiente, el orante osa pronunciar expresiones extremas de certeza: desde el sufrimiento y el tormento, seré «raptado a la gloria», a la luminosidad resplandeciente del mundo de Dios. ¡Esta es la אחרית del doliente siervo de Dios!

¿Qué interpretación merece su expresión de certeza? ¿Se habla de una vida *post mortem*? ¿Podría hablarse de la «certeza de la resurrección»? Opina G. von Rad que la alternativa *ante mortem-post mortem*, que suele aplicarse a los salmos, trae consigo un elemento extraño y podría no conectar con el antiguo testamento (*TeolAT* [5]I 495). Además, no sería nada nuevo mencionar el tema «resurrección» en la atmósfera de la mitología de las divinidades que mueren y resucitan, tal como se dice en Canaán. Todo esto es correcto y tendremos que

subrayar que el tema de «vida» y «muerte» en el antiguo testamento aparece como un cuerpo extraño en el mundo del oriente antiguo.

En Sal 73, el acento no recae sobre un «acontecimiento de resurrección», sino sobre la confesión: *ni siquiera la muerte puede separarme de Yahvé.* Recurriendo al lenguaje mitológico que osa usar la concepción de un «rapto», se afirma la inviolabilidad de la comunión con Dios incluso frente a la muerte. El orante da testimonio de esta maravilla. Pero habla realmente de una *maravilla.* Y no tenemos derecho a borrar ni siquiera una tilde de tal afirmación. *La comunión con Dios se mantendrá inviolable incluso a través de la «esfera de la muerte» que separa de Yahvé.* No hay motivo para ver en Sal 73, 24 b negaciones de la resurrección. Por el contrario, tendríamos que preguntar si las afirmaciones de seguridad del orante veterotestamentario no añaden un elemento interpretativo esencial al mensaje neotestamentario de la resurrección de los muertos.

La certeza y la confianza se expresan de nuevo en v. 25 s en la pregunta: «¿a quién tendría yo en el cielo?». Con esta pregunta (retórica), el orante confiesa que no existe para él ayuda alguna en el mundo del poder supraterreno, celeste, ni entre las estrellas ni en los seres-*elohim* (cf. Job 5, 1). Ni siquiera en la tierra anhela el salmista algo que pudiera apartarle de Yahvé. De esta manera quedan excluidas todas las expectativas de dicha y las confirmaciones-שלום. El siervo de Dios se ha liberado para un decidido "no" que hace frente a las fuerzas de la dicha y del éxito que acosan y tratan de imponerse.

No es el no de un piadoso que se cierra en la renuncia y la amargura, sino el no de una persona libre que está dirigida por su Dios. El "no" se basa en la confianza: incluso cuando el cuerpo y el corazón pasan, «mi roca y porción es Yahvé» (v. 26). La «roca» es el fundamento que permanece irrompible; para חלק, cf. cap. 6, 4.

En v. 27 s se sacan las conclusiones y —en consonancia con la tradición sapiencial— se *formula la doctrina:* «Sí, los que se alejan de ti perecerán, tú aniquilas a todos los que prevarican de ti. Mas para mí, tu proximidad me es preciosa. En Yahvé he puesto mi confianza. Por eso narro todas tus acciones». Insistamos de nuevo: esta doctrina no contiene *dogma alguno de retribución* con el que se resolverían todas las preguntas relacionadas con el padecimiento y la vida. En la formulación doctrinal elevada a la categoría de validez universal, el yo del orante continúa siendo *testigo de la fidelidad salvífica de Yahvé.* Nada es independiente de la existencia de la persona ante Dios ni puede ser elevado a un ámbito abstracto de validez. En el centro del salmo hubo una manifestación fundamentada proféticamente. En v. 27 se subraya de nuevo la seriedad cortante de la alusión al juicio. Y se presenta tal referencia como exhortación, como señal de adverten-

cia. Sólo una cosa tiene consecuencias terribles, imprevisibles: el separarse de Yahvé, distanciarse de él. Los horrores del juicio se esconden detrás de cada una de las palabras del v. 27. Pero la oscura contraimagen de la renuncia a Dios adquiere toda la dureza de sus perfiles a la luz de la comunión de Dios que permanece. La comunión de Dios fundada en la alianza es lo permanente, lo único real.

Si volvemos nuestra mirada al camino de la interpretación, nos reafirmaremos en la necesidad de trazar las afirmaciones del salmo y de seguir paso a paso el «proceso de argumentación».

Los orantes de Israel se enfrentaron a los grandes problemas de la vida no con fórmulas o verdades generales. Todo lo que ellos vivieron y padecieron es una *historia con Yahvé* que debe ser narrada y testificada. Este aspecto tiene importancia determinante para comprender todos los cantos de oración y de acción de gracias del individuo particular; lo subrayamos repetidas veces ya en el cap. 6. Porque el *hombre ante* Dios es, en el antiguo testamento, el *hombre en Israel*, metido por completo en el misterio y maravilla de una historia irrepetible y de los encuentros del pueblo elegido con su Dios.

7. *La historia de Israel y la significación de David*

La relación de los salmos con la *historia de Israel* requiere, especialmente si tenemos presente el tema del cap. 7, «Los salmos en el nuevo testamento», una consideración especial. Atinadamente, K. Barth formuló la pregunta mirando al salterio: «¿De dónde sacan los hombres que hablan en él todo lo que han puesto por escrito como confesión de su alabanza de Dios, de su agradecimiento, de su consolación, de su seguridad, también de su penitencia, así como de su lamento en la situación de apuro, de su esperanza y consuelo en estas poesías? ¿De dónde han sacado lo que ellos creen saber acerca de Dios y de ellos mismos, de Dios y de la creación celeste y terrestre, de la relación de Dios con ellos y de la suya con él?» (KD IV, 3 59). Barth responde a esas preguntas aludiendo al nacimiento de los salmos en la relación con la historia de Israel y destaca, en este contexto, los llamados salmos de historia, Sal 68; 77; 78; 105; 106; 107; 136, en los que aparece esta relación con claridad meridiana.

Pero tenemos que pensar también en los *encabezamientos de los salmos* que aluden a la historia de Israel, pero especialmente en los que apuntan a la historia de David. A pesar de que es absolutamente correcto prescindir de los encabezamientos de los salmos en una «Teología de los salmos» trazada al hilo de la historia de las formas ya que la mayoría de esos encabezamientos fue introducida secundaria-

mente, sin embargo no podemos menos de afirmar: todos estos salmos quieren ser leídos y entendidos en relación inmediata con la historia de Israel. Los encabezamientos muestran el contexto primario en el que los cantos respectivos tuvieron su trasfondo explicativo. En este sentido son válidas las explicaciones de C. Westermann: «La historia de Israel es compañera inseparable de los salmos. La invocación a Dios en lamento y alabanza permanece unida con la historia del pueblo de Dios durante un milenio». «Los salmos son la señal más clara de que la llamada a Dios en Israel jamás se desvinculó de la realidad del acontecer histórico-político» (C. Westermann, *Die Geschichtsbezogenheit menschlicher Rede von Gott im Alten Testament:* Weltgespräch 1 [1967] 18). Quien escuche atentamente llegará a darse cuenta de que, incluso en salmos que parecen estar tan alejados de la historia como es el caso de Sal 73, percibimos perfiles histórico-políticos.

Ante todo, debemos mencionar de nuevo el nombre *David* ya que este nombre aparece imborrablemente sobre la mayoría de los salmos. Puede prescindirse de él, como lo hace la investigación histórico-crítica consecuente que llega, incluso, a no traducir en ocasiones las noticias relacionadas con el origen y los encabezamientos históricos. Se puede también, como quiere la orientación interpretativa fenomenológica cultual que se rige por la ideología regia, ver en «David» una alusión de principio al carácter regio del salmo correspomdiente.

Pero ambos procedimientos dejan de lado algo sumamente importante: que con «David» se apunta al *poeta y cantor*, desde el cual y hacia el cual debe ser entendido finalmente un salmo y se entendió realmente tanto en el nuevo testamento como también en la historia del judaísmo y de la iglesia.

Es preciso reconocer la *intención de tal apertura a la comprensión* mediante el encabezamiento **לדוד**. Porque ¿cómo queremos entender la recepción de los salmos de David en el nuevo testamento, a la que no ha atendido ninguna reflexión moderna, si al menos no nos esforzamos por comprender las tendencias hermenéuticas de aquellos que pusieron los encabezamientos en un tiempo relativamente tardío de la tradición de los salmos? Ciertamente, fue voluntad constante la de conectar, en la medida de lo posible, los salmos con la historia. Y, puesto que David fue considerado en tiempos todavía tempranos (Am 6, 5) como poeta y cantor, a él se atribuyeron, como prototipo regio del canto del salmo, la mayoría de los cantos de alabanza y de oración.

Pero podemos avanzar un paso más y afirmar con K. Barth: «No tenemos derecho a pensar que aquí habla un piadoso y sabio poeta cualquiera, sino que tenemos que escuchar a aquel en el que tan gran

promesa se cumplió, tan gran cumplimiento se convirtió en nueva promesa, aquel cuya historia es algo así como la historia de Israel *in nuce*. *Su* saber es el fundamento del saber difundido en el salterio. Tenemos que reproducir aquí el eco de *su* voz. En cuanto que los salmos viven de *su* voz —dicho de manera general: de la voz de la historia que apunta hacia él y deriva de él—, no son piezas líricas intemporales (ni siquiera cuando se trata de los llamados salmos de la naturaleza), sino épica que reflexiona, que sigue las acciones de Yahvé y las experiencias de Israel en su conjunto» (KD IV, 3 59 s). Por eso, según las indicaciones hermenéuticas de interpretación de quienes colocaron los encabezamientos sobre los salmos, la de David es *la primera voz* que debemos escuchar en el salterio. Y esta primera voz que quiere traer al oído el *cantus firmus* de todos los salmos es la voz del *prometido rey de Israel, el Mesías.*

7

LOS SALMOS EN EL NUEVO TESTAMENTO

En el nuevo testamento encontramos el término ψαλμός siete veces y cuatro veces el verbo ψάλλειν. Lo primero será trazar las referencias conceptuales a los «salmos» que se puedan demostrar. El paso siguiente en este capítulo apuntará a elaborar las citas de salmos veterotestamentarios en el nuevo testamento. Aquí deberemos tener en cuenta las *citas caracterizadas y las no caracterizadas.* La cita de salmos más claramente caracterizada aparece en Hech 13, 33 («en el segundo salmo»). En Lc 24, 44 y Hech 1, 20 se introducen citas con la indicación «en los salmos». Del «Libro de los salmos» habla Lc 20, 42. Todas las restantes citas —y como tendremos oportunidad de comprobar, son numerosas— no han sido caracterizadas con mayores detalles, pero podemos demostrar con mayor o menor claridad que se trata de citas y agruparlas de forma consecuente.

Nos parece procedimiento adecuado el investigar en su recepción neotestamentaria primero aquellos salmos que gozaron de significado especial para el kerigma de la cristiandad primera. Tenemos que mencionar Sal 2; 22; 69; 110; 118. Posteriormente, en una sección conclusiva, tendremos que investigar otros textos de salmos claramente citados.

En todas las demandas de información existiría una *tarea exegética* primaria, con el fin de poner de manifiesto e interpretar los contextos bíblico-teológicos de la recepción. Sin embargo, tal procedimiento no puede pretender averiguar los procesos de comprensión unidos a las citas y que se esconden *detrás de los textos;* por el contrario, habrá que elaborar la intención expresiva contenida *en los textos.* ¿Qué pasos tendremos que dar?

1) Tendremos que investigar el contexto de la respectiva cita de salmo y preguntar por la intención de su kerigma. Parte imprescindible de este trabajo será la determinación del lugar de la cita en este mismo contexto.

2) Del contexto neotestamentario tendremos que destacar la tendencia-expresión en la que se insertó la cita de los salmos en el

acontecimiento de la recepción. Por consiguiente, tendremos que preguntar a qué *scopus* kerigmático sirvió el texto veterotestamentario.

3) Hay que reflejar la acuñación conferida a la cita por su contexto neotestamentario en su relación con la autocomprensión veterotestamentaria del texto. En este proceso tenemos que examinar si la nueva acuñación llevada a cabo en el kerigma primitivo cristiano podría tener alguna importancia para el conocimiento del autotestimonio veterotestamentario.

De esta manera, este capítulo constituirá una contribución a la *investigación bíblico-teológica* que se caracteriza por su planteamiento y determinación del objetivo. A los procedimientos, usuales en la ciencia veterotestamentaria, de interpretar los salmos en el contexto del oriente antiguo, de la historia de la tradición veterotestamentaria y de la historia de Israel, se subordinará, con la investigación de la recepción de los salmos en el nuevo testamento, un *proceder* que pretende la comprensión bíblica completa y la promoción del conocimiento teológico.

1. *Referencia a los salmos*

Mientras que, en el judaísmo, la *torá* constituyó el centro del servicio divino, en el cristianismo primitivo adquirieron significado especial los escritos proféticos y los salmos. El proceso de recepción se refirió, en primera línea, a *Septuaginta*, la traducción griega del antiguo testamento. Cuando nació el nuevo testamento no se había fijado aún el canon completo de los libros de Septuaginta, pero fue aceptada por los primeros cristianos en la totalidad de su contenido lingüístico y literal. Esta afirmación vale también, y de manera especial, para los salmos.

El nuevo testamento nombra al salterio en Lc 20, 42 como *βίβλος ψαλμῶν* (Hech 1, 20) y se refiere a las citas de los salmos diciendo: está escrito *ἐν τοῖς ψαλμοῖς* (Lc 24, 44). Hech 13, 33 cita Sal 2, 7 apuntando el lugar: *ἐν τῷ ψαλμῷ τῷ δευτέρῳ*. Otras variantes de este texto (cf. la edición de E. Nestle y K. Aland) aluden al «primer» salmo y ponen así de manifiesto que, en determinado estadio de la tradición del Libro de los salmos, Sal 2 fue el salmo primero; que el actual Sal 1 fue situado posteriormente al comienzo del salterio como *proemium*.

Podría resultar interesante el que los escritos lucanos indiquen con todo detalle las citas de los salmos en los lugares indicados. Tendremos que volver sobre la temática relacionada con su contenido.

El concepto *ψαλμός* aparece también en 1 Cor 14, 26. En ese lugar se nos dice que cada uno aportó su carisma o su contribución especial a la reunión de la comunidad. Parte de esa contribución son los *salmos*, la doctrina, la glosolalia, revelación e interpretación. ¿Qué significa la alusión a los salmos? ¿De qué (clase de) salmos se trata? ¿Se abría el servicio divino de la cristiandad primitiva con un salmo (veterotestamentario)? ¿Se iniciaba la reunión con un himno o con un canto de oración? ¿Podemos pensar que existiera un orden de desarrollo fijo? ¿Se cantó realmente y oró salmos veterotestamentarios?

Tengamos presente que debemos presuponer para el tiempo al que apunta 1 Cor 14, 26, tres tipos de poesía sálmica, inspirada por los salmos del antiguo testamento e influida por éstos hasta en el lenguaje:

1) La *poesía sálmica judía*, de la que se conserva un ejemplo notabilísimo en los Hodajoth de Qumran.

2) La *poesía sálmica judeo-cristiana*, de la que existen ejemplos en Lc 1, 46 ss; 1, 68 ss; 2, 29 ss.

3) La *poesía sálmica cristiana*, de la que está plagado el Apocalipsis de Juan (cf. Ap 5, 9 s; 11, 17 s; 12, 10 ss; 19, 6 ss). En 1 Cor 14, 26 no se sabe claramente si se trata de salmos veterotestamentarios. En caso negativo, tendríamos que preguntar cuál de los dos tipos mencionados en segundo y tercer lugar se expresa aquí. Existe un criterio para juzgar de la conveniencia y del contenido de las aportaciones a la comunidad: la *οἰκοδομή*, la edificación de la *ἐκκλησία* reunida.

A los salmos orados y cantados por los primeros cristianos aluden también Ef 5, 19 s; Col 3, 16. Se invita a los cristianos a recitar entre ellos salmos, himnos y cánticos inspirados; a cantar y salmodiar; a instruirse y amonestarse con toda sabiduría. Sea cual fuere la interpretación que demos a este término *ψαλμοί* en ambos pasajes, importa tener presente el hecho de que el *mensaje de los salmos* juega un papel decisivo. Los «salmos, himnos y cánticos espirituales» deben ser admitidos en las comunidades en su carácter parenético y paraclético, en su intención kerigmática. A pesar de que cantando, orando y agradeciendo en salmos *están vueltos hacia Dios*, los que cantan y oran deben ser considerados también como *oyentes*. Podremos poner de manifiesto que el *kerigma de los salmos* ocupó un lugar importantísimo en el nuevo testamento.

Si, con la mirada puesta en Ef 5, 19 s y Col 3, 16, preguntamos acerca del tipo de salmo en que se piensa, Ef 2, 19 sugiere, por lo que se refiere a la Carta a los efesios, que pensemos en *salmos veterotestamentarios*. «Así pues, ya no sois extraños ni forasteros, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios». Con esta afirmación se indica el *apriori* de la existencia de los cristianos: «Hacía tiempo que existía

ya una casa de Dios, un pueblo de Dios; hacía tiempo que Dios se había revelado en su voluntad y sus promesas; la revelación se había producido hacía ya tiempo...» (H. J. Iwand, *Predigt-Meditationen* I, [4]1977, 21). Los gentiles se han sumado, han accedido. Quien invierta aquí las relaciones, trastorna el orden salvífico de Dios que revela el nuevo testamento. Los gentiles ingresan en el mundo de Abrahán y de David, mundo desde el que se cantó y oró los salmos. Estaban en condiciones de recibir y cosechar lo que había crecido y madurado en el pueblo de Dios veterotestamentario bajo la situación de necesidad y el padecimiento. Esta visión fundamental de las cosas continuaría teniendo vigencia incluso si, en la cristiandad primitiva, no aparecieran textos literales de los salmos del salterio veterotestamentario, si se entonaran «nuevos cantos» en los que tanto su lenguaje como su intención hacia «lo nuevo» tuviera su fundamento y origen en los salmos del *antiguo testamento.*

En las comunidades cristianas primitivas se compusieron y cantaron *nuevos salmos.* Al igual que la profecía, también los salmos, himnos y cantos fueron considerados como obra del Espíritu de Dios. Son *ᾠδαὶ πνευματικαί* (Ef 5, 19; Col 3, 16). Si analizamos los salmos de la cristiandad primitiva que nos han sido transmitidos, por ejemplo, en el Apocalipsis de Juan, tendremos que admitir la múltiple recepción de formulaciones, peculiaridades terminológicas y motivos de los salmos veterotestamentarios. Igualmente, el salterio fue el suelo fecundo del que tomaron su lenguaje los himnos y cantos de oración de la primera cristiandad inspirados por el Espíritu. Tenemos que destacar fuertemente la influencia de Septuaginta en este proceso de recepción.

Incluso el «*cántico nuevo*» que se entonará en el nuevo testamento (Ap 5, 9 s; 14, 3) tuvo por modelo los salmos veterotestamentarios (Sal 33, 3; 40, 4; 96, 1; 98, 1; 149, 1), aunque, en los himnos de la cristiandad primitiva, el cambio escatológico debe ser considerado como el decisivo *movens* de lo nuevo.

Tenemos que volver a la *intención paraclésica y parenética* de los salmos cantados y orados en el cristianismo primitivo. Esa intención se manifiesta, sobre todo, en Col 3, 16. E. Lohmeyer afirma: «...para la totalidad del cristianismo primitivo, los salmos y cánticos no son la expresión, carente de finalidad, de un sentimiento de fe plena. Por el contrario, fueron dones divinos otorgados con la única finalidad de "edificar", o, como se dice en este pasaje, "para instruir y amonestar". En una comunidad, nadie es capaz de pronunciar tales palabras por sus propias fuerzas; lo que en ellas se contiene y goza de validez es obra del "Espíritu" y el discurso de éste se distingue de la prosa de las palabras humanas incluso por su forma poética. Por consiguiente, "salmos, cantos e himnos" son la manera en que se expresa el Espíritu.

Podemos afirmar, pues, que jamás "habitan" en ellos doctrinas o palabras de los hombres —la contraposición a las opiniones de los colosenses es clarísima y explica la secuencia de los tres *nomina*—, sino únicamente la "palabra de Cristo"». (E. Lohmeyer, *Der Brief an die Kolosser:* KEK [9]1953 = [13]1964, 150). De esta manera, obtenemos una clara indicación de la *autoridad* que habla y reina en los salmos. En los salmos no se trata de altisonantes expresiones de voces humanas, sino que Dios mismo, en su *Espíritu,* habla a los corazones, amonestando y consolando, instruyendo y auxiliando. Siempre deberemos considerar este aspecto.

2. *Salmos de significación especial*

Indiscutiblemente, algunos de los salmos veterotestamentarios tuvieron *importancia destacadísima* en el cristianismo primitivo. Fueron citados constantemente e invocados como testigos en la proclamación del cumplimiento de las promesas de Dios. Nos referimos a los salmos siguientes: Sal 2; 22; 69; 110; 118. Conviene comenzar con los «salmos reales» Sal 2 y Sal 110 porque estos dos cantos se encuentran en el centro del mensaje mesiánico del nuevo testamento y fueron utilizados para dar testimonio de la mesianidad de Jesús de Nazaret.

Sal 2 es citado repetidas veces en el nuevo testamento, de manera especial en los evangelios sinópticos con motivo del bautismo y de la transfiguración de Jesús (Mt 3, 17; 17, 5; Mc 9, 7; Lc 3, 22; 9, 35). También 2 Pe 1, 17 se refiere a la transfiguración. Además, Sal 2 es utilizado en Hechos de los apóstoles (Hech 4, 25 s; 13, 33), en la Carta a los hebreos (Heb 1, 5; 5, 5; 7, 28) y en el Apocalipsis de Juan (Ap 2, 26 s; 6, 15; 11, 15.18; 17, 18; 19, 19). Las citas en el nuevo testamento pretenden subrayar *dos temas:* la filiación divina (mediante la referencia a Sal 2, 7) y la rebelión y derrota de las naciones enemigas (Sal 2, 1 s.8 s). Puesto que se prestó atención especial al testimonio de la filiación divina y el motivo de las naciones adquiere su significado en conexión con el frecuentemente citado oráculo de Sal 2, 7, será correcto comenzar por este oráculo.

Septuaginta traduce el texto hebreo con las siguientes palabras: *υἱός μου εἶ σύ-ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε* (Sal 2, 7). Recordemos que el oráculo de Dios, transmitido proféticamente, tenía su *Sitz im Leben* en el protocolo regio de la entronización (o celebración anual) del rey de Jerusalén. Digamos también que la generación acaecida «hoy» debe ser entendida en sentido de una adopción, por consiguiente, de un acto jurídico. El gobernante fue puesto por Yahvé como su «hijo», es

decir, como representante del poder y soberanía divinos. Aquí la «adopción» adquiría el significado de una elección. El משיח elegido es colocado junto a Yahvé como su más próximo, como «heredero» del ámbito de su soberanía (Sal 2, 2.8 s). Tenemos que preguntar si es correcto afirmar con E. Schweizer: «Todavía en el antiguo testamento, "hijo" indica únicamente una función y describe el gobierno de aquel que rige su pueblo como vicario de Dios. En el tiempo de Jesús, la persona que ha sido instruida por el antiguo testamento no pregunta tanto por el ser de la persona, sino por la actuación, por la eficacia de una persona o de una cosa. A esa persona no le interesa si alguien es hijo de Dios "propiamente dicho". Nos atreveríamos a decir que tal pregunta le resultaría completamente ininteligible» (E. Schweizer, NTD 1, [11-14] Excurso a Mc 15, 39).

Efectivamente, tenemos que coincidir con E. Schweizer en que el tema de la filiación divina «propiamente dicha» no tuvo interés alguno para la tradición veterotestamentaria-judía. Toda la «mitología-hijo de dios» que entraba en la *physis*, en la que podía hablarse, como en Egipto del faraón, de un *deus* incarnatus, fue extraña en Israel e incluso intranquilizante.

Otro tema completamente distinto es el de juzgar si la distinción entre «función» y «ser», introducida por Schweizer, es una categoría adecuada para ser utilizada en el pensamiento veterotestamentario. Aunque el interpelado regente (Sal 2, 7) no sea «propiamente» hijo de Dios, es *declarado* hijo de Dios en virtud del oráculo jurídico de la adopción y, mediante el acontecimiento de tal elección, es trasladado a la *esfera de la presencia divina* como «representante» de Yahvé. Lo que aquí sucede no puede expresarse con las distinciones que afectan a «ser» y «función». En cualquier caso, el rey, como hijo de Dios», participa del misterio y maravilla de la *presencia de Dios* en su pueblo. Es testigo de esta presencia en la personalidad cambiada y renovada mediante el acontecimiento de la unción y de la entronización. Por consiguiente, el rey no es únicamente el portador de una función, es *persona*. Yahvé quiere expresarse a través de él y con él como hombre llevado a la proximidad de Dios. El contexto indica claramente que este «hijo de Dios» no se limita a ser portador de una función. Es «*heredero*» (Sal 2, 8 s). Se utilizan categorías del derecho familiar para exponer la *relación* entre Dios y el rey en su misteriosa profundidad. La distinción de «ser» y «función» tiene que entrar y ser solucionada en ese concepto de la relación *concreta*. En todo caso, puede verse con claridad por qué las transcendentes expresiones de Sal 2 suscitaron el interés por estas «promesas mesiánicas» en el cristianismo primitivo.

Ante todo, preguntemos cómo entendió el kerigma primitivo cristiano la indicación temporal *σήμερον* (Sal 2, 7), es decir, a qué acontecimiento de *elevación a la filiación divina* fue aplicado el oráculo veterotestamentario por el nuevo testamento. Una primera comprobación nos dice que puede detectarse una *cuádruple referencia:*

1) El «hoy» es el acontecimiento del bautismo de Jesús.

2) En el maravilloso acto de la transfiguración, Jesús fue declarado «Hijo de Dios».

3) Jesús se convirtió en «Hijo de Dios» mediante la resurrección de entre los muertos.

4) La exaltación al mundo celeste de Dios eleva al anonadado hasta la condición de Hijo de Dios.

Seguiremos esta orientación diseñada en cuatro frases.

En el *bautismo de Jesús* resuena una voz «desde el cielo» y dice: «Este es mi Hijo amado, en quien me complazco» (Mt 3, 17). El texto literal difiere algo en Lc 4, 22. En primer lugar, se impone que corrijamos la interpretación dada de *σήμερον*, porque la «voz celeste» sí declara a Jesús, en el acto del bautismo de Juan, como «Hijo de Dios» o lo califica como tal, pero la indicación de tiempo ha sido suprimida, como veremos enseguida.

La declaración de hijo de Dios, tomada de Sal 2, 7, aparece en Mt 3, 17 en conexión con otros tres textos y temas de promesa veterotestamentaria. Y debemos prestar gran atención a este hecho porque la conexión con los indicados textos y temas da una interpretación específica de Sal 2, 7 que arroja luz sobre la comprensión veterostestamentaria del oráculo de Yahvé.

Tenemos que aludir, en primer lugar, a Is 42, 1. Yahvé «se complace» en su Hijo. En Is 42, 1 (LXX) se dice: él es *ὁ ἐκλεκτός*, el *Elegido de Dios*. Mt 3, 17 explica, mediante la conexión con Is 42, 1, este matiz que está implícito ya en Sal 2, 7 y es ilustrado mediante 2 Sam 7, 14 y Sal 89, 27 s. Como «Hijo de Dios», Jesús es el Elegido de Dios.

Is 42, 1 introduce otro segundo aspecto importante: Jesús es «Hijo de Dios» mediante el *Espíritu de Dios*. Is 42, 1 habla de ello. Con la cita de Is 61, 1 s, Lc 4 indica claramente que משיח es el ungido con el Espíritu de Dios (Lc 4, 17 ss). Como «hijo de Dios», el Mesías Jesús es el ungido del Espíritu. Se introduce una cristología pneumática. En la concepción bíblica, *πνεῦμα* es demostración carismática de la presencia de Dios. Como bautizado en el Espíritu, Jesús es la *presencia de Dios en persona*. Lo que pudo decirse de una manera muy rudimentaria en Sal 2, 7 alcanza su confirmación y consumación en su plenitud concreta.

En la conexión de la formulación en Mt 3, 17 tenemos que observar un tercer aspecto. El término *ἀγαπητός* con que se denomina a Jesús apunta a Gén 22, 2.16 (cf. también Rom 8, 32). Hay que

preguntar si con este término —en correspondencia con Rom 8, 32— se hablaría de los *signa crucis* del «camino de sacrificio» que Abrahán tuvo que andar con Isaac.

Sea lo que fuere de esta última pregunta, los temas «elección», «Espíritu», «presencia de Dios», aludidos en la conexión textual de Mt 3, 17 se convierten en puntos de apoyo para interpretar el oráculo de Sal 2, 7. Los conceptos משיח y בני en Sal 2, 2.7 adquieren una nueva claridad y perfil en la relación cristológica.

Con motivo de Mt 3, 17 se ha discutido frecuentemente el tema de si el oráculo pronunciado con motivo del bautismo de Jesús, juntamente con el acontecimiento del bautismo en el Espíritu y la colación de autoridad, confiere configuración a una cristología adopcionista. Este tema se agudiza al tener en cuenta el carácter adopcionista de Sal 2, 7. Pero tenemos que volver a la observación señalada en Mt 3, 17: la ausencia de *σήμερον*. El bautismo de Jesús no es el *terminus a quo* de su filiación divina y de la donación del Espíritu a él. Ya en la historia del nacimiento se afirma que el Espíritu de Dios impregna y determina desde el principio el ser y la vida del «que viene» (Mt 1, 18.20.23; 2, 15). Según esto, el bautismo caracteriza sólo un determinado momento de la concretamente proclamada autorización en la que el Espíritu de Dios se une a Jesús. Aquí es decisiva la voz, el carácter de mensaje de lo acaecido. Y del diseñado acontecimiento como tal tenemos que derivar: «El Espíritu de Dios viene desde arriba, es la fuerza creadora de Dios y, en consecuencia, el bautismo sería el momento en el que Dios elige al hombre Jesús como instrumento» (J. Schniewind, NTD 2$^{1-12}$ a Mt 3, 17). Aquí no se habla de ruptura alguna en el camino de Jesús (como, por ejemplo, en los que serán llamados con posterioridad y, especialmente, en Pablo). «Es la historia de una vida absolutamente singular en la que se hace presente entre nosotros los hombres la presencia de Dios, el Espíritu de Dios. Pero espíritu de Dios no es una "idea", objeto conceptual situado más allá de lo que acaece en la tierra entre nosotros los hombres, sino que es una realidad que aparece en la historia humana, en la historia de aquel que proviene de Dios y reina como exaltado, pero fue hombre, el escondido rey de Dios, el obediente siervo de Dios que padeció» (J. Schniewind, *o. c.*).

No podemos entrar aquí en los problemas que presenta la perícopa de la *transfiguración de Jesús*. Bastará con señalar que Mt 17, 5 repite literalmente el oráculo pronunciado en el bautismo (Mt 3, 17) (cf. los lugares correspondientes en Lc 4, 22 y Lc 9, 35). La irradiación del resplandor de la majestad divina sitúa esta perícopa en las inmediaciones de las historias de resurrección. Mientras que en Mt 3, 13 ss se testimonia la *presencia de Dios* mediante el descenso del *πνεῦμα*, en Mt 17, 1 ss se hace a través de la aparición de la *δόξα* divina. En

ambos casos, la «voz del cielo» pronuncia el oráculo decisivo. Si relacionamos la perícopa de la transfiguración con la narración del bautismo de Jesús se pondrá claramente de manifiesto lo que ya indicamos respecto de Mt 3, 13 ss: que queda completamente excluida la interpretación adopcionista. Ambas perícopas coinciden en la voluntad de testimoniar una misteriosa *designatio* de la filiación divina de Jesús y no, por ejemplo, un acontecimiento de iniciación. 2 Pe 1, 17 se refiere a Mt 17, 5. El apóstol, como testigo ocular, afirma haber contemplado la majestuosa grandeza de Cristo en su transfiguración. El privilegio apostólico del testimonio ocular, que en los restantes casos se relaciona con la resurrección, se refiere a la transfiguración en 2 Pe 1, 17.

En Hech 13, 33 se cita Sal 2, 7 refiriéndose a la *resurrección de Jesucristo*. Con ello adquiere validez la indicación de tiempo *σήμερον*. Con el texto de Septuaginta comprende la cita la totalidad del oráculo de Dios. El «hoy» se refiere al milagro pascual. Por la resurrección, Jesús se ha convertido en «Hijo de Dios». Esta afirmación cristológica está en consonancia con Rom 1, 3 s, un «fragmento litúrgico del tiempo prepaulino» (E. Käsemann, *An die Römer:* HNT 8a, ^{4}1980, 8). Mediante la «resurrección de entre los muertos», Cristo fue entronizado como Hijo de Dios: «el Espíritu de la santificación fue el poder que obró esto» (E. Käsemann, *o. c.*, 9). El uso del término «colocar» da a entender el acontecimiento de la exaltación y entronización. Parece al menos dudoso que pueda hablarse de una «cristología adopcionista de la cristiandad primera» (así E. Käsemann). Porque si se trata realmente de un «fragmento» que está presente en Rom 1, 3 s, surge inmediatamente la pregunta acerca del contexto en el que habría estado en otro tiempo este fragmento. Al menos en la Carta a los romanos, de Pablo, no hay matiz adopcionista alguno. Rom 8, 3 habla de Cristo como «Hijo de Dios» refiriéndose a su preexistencia.

Finalmente, Sal 2, 7 es citado en el nuevo testamento en textos que tratan de la *elevación de Cristo al mundo celeste de Dios* (Heb 1, 5; 5, 5; 7, 28). Jesucristo está elevado a la «diestra de Dios» —encima de todos los ángeles. Así él se convirtió en «Hijo de Dios» y se consumó 2 Sam 7, 14: «Yo seré su Padre y él será mi Hijo». En este estado incomparable, el Cristo exaltado se distingue de todos los poderes angélicos que jugaron un papel importante en las especulaciones gnósticas a las que se contraponen los citados lugares de la Carta a los hebreos.

Si estudiamos los respectivos contextos en los que tienen su lugar las afirmaciones acerca de la exaltación del Hijo de Dios, podremos hacer dos observaciones interesantes. Por un lado, vemos que se añade a Heb 1, 8 s, en conexión con la cita de Sal 2, 7, un trozo del salmo regio Sal 45, 7 s. Con ello se expresa claramente que Cristo,

como Hijo de Dios exaltado, es *ὁ θεός*. Por consiguiente, se interpreta el אלהים de Sal 45, 7 en el sentido de la divinidad del regente (cf. vol. 2 de esta obra). Como «Hijo de Dios», es *vere Deus;* tal es la idea que pretende subrayar este contexto. En último término, su reinado se identifica completamente con el reinado de Dios.

Por otro lado, echamos en falta en Heb 5, 5 s la cita de Sal 2, 7 y Sal 110, 4. Cristo *no se apropia la gloria* de ser sumo sacerdote de Dios (v. 4), sino que fue *colocado como tal* con el oráculo de la autorización: Sal 2, 7. Y esto quiere decir que él fue constituido sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec (Heb 5, 6). En Heb 7, 28 se concatenarán de nuevo ambos lugares de la salmodia, esta vez en la abreviatura *υἱός-εἰς τὸν αἰῶνα*. Cuando Heb 4, 14 trata del sacerdocio real de Cristo está en la línea de la cristología que habrá de discutirse con motivo de Sal 110.

La recepción cristológica de Sal 2, 7 obrada por el cristianismo primitivo ha dado importancia a los otros dos temas de Sal 2 al subrayar el decisivo oráculo de Dios. Nos referimos al tema de la amenaza que los *pueblos enemigos* significan para el «Ungido de Dios» y el otro, el de la *derrota de estos pueblos* y la *soberanía* que ejercerá sobre ellos el Hijo de Dios constituido en heredero y gran rey. El primero de estos dos temas apuntados en Sal 2, 1 s se encuentra en Hech 4, 25 s. Los apóstoles Pedro y Juan, una vez puestos en libertad por el sanedrín, vuelven a los suyos y les informan de la discusión mantenida con los sumos sacerdotes y con los ancianos. La comunidad responde alabando y adorando a Dios. Y, en este contexto, se refiere ella al Sal 2, 1 s (LXX). Si en v. 4 se ensalza al Creador y Señor del cielo y de la tierra, en v. 25 s se alaba al *Señor de las naciones* con la cita de Sal 2. Pero la descripción que ofrece Sal 2, 1 s de una revolución universal de los «reyes de la tierra» y de los «príncipes» no es traspolada a la discusión que Pedro y Juan mantuvieron, sino al juicio contra el «santo siervo Jesús, a quien tú ungiste» (v. 27). Se nombra a Herodes, a Pilatos y «las naciones». Por consiguiente, es digno de tenerse en cuenta el hecho y la manera en que se remonta al proceso de Jesús. Se cita Sal 2, 1 s en *este* contexto y para iluminar esta escena. Y esto quiere dar a entender que los poderosos de las naciones han fracasado ya en *Jesús* como el Cristo. *En vano* intentaron destronar al «Ungido de Dios». Si se repite la amenaza y las maquinaciones enemigas de la revolución universal dirigida contra Dios y su Ungido, la comunidad, teniendo presente el acontecimiento de Cristo, y en la plena seguridad de que los enemigos serán derrotados, puede suplicar ser escuchada y auxiliada en la situación apurada por la que atraviesa. Lo que ella experimenta no pasa de ser batallas de retaguardia. Porque la suerte de las naciones y de sus soberanos se decidió ya en el

proceso de Jesús. El Sal 2 como totalidad se consumó en este proceso. Así Sal 2, 1 s es contemplado a la luz de la entronización escatológica de Cristo Jesús. Según la voluntad de Dios, la oposición y acusación trajeron, en la crucifixión, un suceso que encontró su meta en la exaltación de Cristo y en la derrota de los poderes enemigos. Jesús es el «Siervo de Dios» (Is 52, 13 ss) que causa sorpresa a las naciones y cierra la boca a los reyes (Is 52, 15). «¡Dios estaba con él!» (Hech 10, 38). El lo resucitó de entre los muertos (Hech 3, 26) y lo glorificó (Hech 3, 13). Todo movimiento levantisco de las naciones ha encontrado su punto final en este acontecimiento escatológico prefigurado ya en el antiguo testamento. La promesa expresada implícitamente en Sal 2, 1 s es reconocida como tal (como promesa) en el anuncio expreso de su consumación y proclamada como llegada a su meta. Todas las promesas dadas a David y a su dinastía por Dios con todas sus realizaciones concretas a lo largo de la historia se consumaron en el Mesías Jesús. En adelante, los proderes enemigos que pretendan enfrentarse a la comunidad cristiana estarán totalmente sujetos a la voluntad de Dios. Esta voluntad se hizo realidad en la crucifixión (a través de «reyes» y «príncipes»); y se cumplirá también a través de los oponentes que ataquen de nuevo. Por consiguiente, ninguna de las intentonas de levantamiento conseguirá su objetivo.

Recordemos que la cita de Sal 2, 1 s aparece en una *oración* de la comunidad. Sobre v. 27 dice H. Conzelmann: «Aquí no reina el estilo de oración, sino de exégesis» (HNT 7, ²1972, 43). Tal vez sería más correcto decir: el Sal 2, asumido en la oración, es interpretado concretamente a la vista del proceso de Jesús. La cristiandad primitiva practicó *exégesis en la oración*. Cualquier cuestionamiento estilístico está aquí fuera de lugar. Se trata de comprender los anuncios proféticos *ante la realidad de Dios*. Y aquí se pone de manifiesto que Sal 2 —respondiendo a una afirmación ya reseñada— fue entendido como mensaje, mejor: como promesa en el contexto de la historia de David (Hech 4, 25), en conexión con las afirmaciones hechas a David, a las que se acogió la comunidad del Mesías en una situación apurada concreta.

Entre los puntos concretos a considerar en Hech 4, 25 ss tendríamos que apuntar:

1) Que *Pilatos* es inculpado en v. 27, a diferencia de lo que acaece en el relato lucano de la historia de la pasión. Se subraya su culpa que apunta contra Dios y su Mesías. A decir verdad, Lc 23, 6 ss habla de la actuación conjunta de Herodes, que representa a los *βασιλεῖς* (v. 26) y de Pilatos, figura de los *ἄρχοντες* (v. 27).

2) Que la *caracterización de Jesús* como *παῖς θεοῦ* (v. 27) proviene de Is 52, 13 ss o de Is 53, pero nada tiene que ver con Sal 2, 7, porque aquí al Ungido de Yahvé se da el nombre de *υἱὸς θεοῦ* (LXX).

La *derrota de las naciones*, anunciada en Sal 2, 9, es citada en Ap 12, 5; 19, 15. La apocalíptica visión del «nacimiento del hijo» en Ap 12, 5 desemboca en la tarea encomendada al «Hijo»: apacentar a las naciones con vara de hierro. El *pleno poder de Cristo para juzgar*, su soberanía absoluta sobre las naciones, aparecen aquí. El Mesías es el *Señor de las naciones*. Lo que anuncia Sal 2 es contemplado por Apocalipsis en el *esjaton* como consumado. Así, en Ap 19, 15, Cristo como el «Logos» (v. 13) aparece como el Juez de las naciones. De su boca sale una espada cortante (Is 11, 4). El domina las naciones enemigas y gobierna con su vara de hierro. Debería quedar claro que la cita de Sal 2, 9 pretende anunciar en la promesa la actuación del juicio del Mesías.

Entre los diversos errores de los pasados períodos de la investigación se cuenta el de contraponer, siguiendo una ideología general, el Dios del amor en el nuevo testamento al «Dios del odio» en el antiguo testamento. Así, H. Schmidt escribe en su comentario a los salmos (HAT 1934) sobre Sal 2: «¡Cómo se contrapone la imagen del rey que golpea con la vara de hierro a la imagen del Crucificado!». Con tales contraposiciones —en conocidos clichés— se sugieren imágenes, pero no se elaboran *conexiones ni correspondencias bíblicas teológicas* objetivas. En el contexto de Sal 2, la idea de hacer añicos las vasijas pretende destacar la plena autoridad judicial del «Hijo de Dios» como heredero del mundo y de las naciones en una metáfora sumamente familiar para el oriente antiguo.

Pero, al mismo tiempo, tenemos que preguntar: ¿dice algo el nuevo testamento sobre la plena autoridad judicial de Cristo Jesús sobre las naciones? Pensemos en Mt 28, 18 (con la referencia a Dan 7, 14). Pero hay que prestar especial atención a los textos de Ap 12, 5; 19, 15. Aquí se recoge expresamente Sal 2, 9 para testimoniar la soberanía judicial del Mesías Jesús, la *soberanía del Crucificado*. Lo que presenta H. Schmidt no pasa de ser dualismos extrapolados de la historia de la piedad totalmente desconectada en la Biblia, sin contenido ni sentido teológico alguno.

Mientras que no existe la menor duda de que los textos neotestamentarios en los que se recibió Sal 2 contienen acentos cristológicos y kerigmáticos de la comunidad primitiva, la presencia de Sal 110 en el nuevo testamento plantea problemas mucho más complicados. No es difícil darse cuenta de que Sal 110 jugó un papel destacadísimo en el cristianismo primitivo. Sobre todo v. 1 suscita numerosas preguntas que han sido respondidas de forma diversa en la investigación.

Además de v. 1, ha sido tomado también v. 4 a pesar de que sólo en la Carta a los hebreros se destaca el hecho de que Jesucristo fue colocado como sumo sacerdote según el orden de Melquisedec (Heb 5, 6.10; 6, 20; 7, 3.11.15.17.21.24.28). Se prueban los plenos poderes del Ensalzado con la cita de Sal 110, 4. Se ha cumplido la promesa. En Heb 5, 5 s se ha establecido una conexión de la cita que habla de Melquisedec con Sal 2, 7. Heb 7, 3 recoge también una vieja tradición de Melquisedec: Gén 14, 20. Todos estos hechos ponen claramente de manifiesto que el Sal 110, que habla del sacerdote *rey*, es utilizado en

la Carta a los hebreos para subrayar la dignidad del *sumo sacerdote celeste, exaltado* al mundo de Dios. Por eso tenemos que indicar ya ahora que Sal 110, 1 jugó un papel tan importante en la Carta a los hebreos como Sal 110, 4. Cristo como el «Heredero» (Sal 2, 8) se ha sentado a la «derecha de Dios» en la altura (Heb 1, 3). En Heb 1, 13 se cita literalmente Sal 110, 1 con la clara contraposición a las especulaciones gnósticas sobre los ángeles. La invitación-entronización del salmo veterotestamentario sólo vale para Cristo elevado a las alturas. Por eso, en la visión conjunta de Sal 110, 1 y Sal 110, 4 se apunta a la presentación del sumo sacerdote que está sentado a la derecha de Dios en el cielo (Heb 8, 1) y espera la derrota de todos los enemigos (Heb 10, 12 s).

Cuando se dice en Heb 12, 2 que el Exaltado se ha sentado a la derecha de Dios sobre el «trono de Dios» no sólo se acepta lo que se había subrayado ya en Heb 1, 8 s con la cita del salmo real Sal 45, 7 s, sino que se asume también una manera de hablar veterotestamentaria de la obra histórica de las Crónicas (1 Crón 28, 5; 29, 23; 2 Crón 9, 8).

Pero los auténticos problemas de la referencia del nuevo testamento a Sal 110, 1 no aparecen todavía en toda su complejidad con las observaciones recogidas en la Carta a los hebreos. En los *evangelios sinópticos* encontramos el mencionado versículo en tres contextos diferentes: en la perícopa «Hijo de David-Señor de David» (Mc 12, 35-37; Mt 22, 41-46; Lc 20, 41. 44), en la historia de la pasión (Mc 14, 62; Mt 26, 64) y en el apéndice añadido al evangelio de Marcos (Mc 16, 19).

La perícopa «*Hijo de David-Señor de David*» contiene la cita escriturística: «Dijo el Señor a mi Señor: "Siéntate a mi diestra, hasta que ponga a tus enemigos debajo de tus pies"». Lucas reproduce exactamente el texto de Septuaginta; Marcos y Mateo utilizan *ὑποκάτω* en lugar de *ὑποπόδιον* (LXX). La traducción de Septuaginta con su introducción debería dar motivos para reflexionar y para las sorprendentes reflexiones en la perícopa. El texto hebreo dice יהוה al rey, al que se da el nombre de אדני. Septuaginta, que reproduce יהוה por *κύριος*, traduce *Εἶπεν ὁ κυριος τῷ κυρίῳ*. El problema nos es presentado en una discusión que existió ya antes de Marcos. J. Schniewind pregunta: ¿tenemos motivos para pensar que estas palabras provienen de Jesús mismo? El responde afirmativamente a esta pregunta y se remite no sólo al «conjunto de las palabras y de la obra de Jesús», sino también a una tradición judía, que debería haber sido interpretada mesiánicamente en Sal 110. Conscientemente se habría reprimido esta tradición y sólo posteriormente habría sido destacada de nuevo (NTD 1 [1-10] a Mc 12, 36).

Sin embargo, difícilmente puede responderse afirmativamente a la pregunta de Schniewind. Por el contrario, en principio tenemos que dar la razón a E. Schweizer cuando presenta la siguiente reflexión: «La cita de v. 36 habría sido descubierta por primera vez, presumiblemente, en la comunidad de lengua griega. La comunidad de lengua aramea invocó a Jesús como *marana*, como «nuestro Señor» (1 Cor 16, 22), pero es completamente improbable que ella aplicara a Jesús la otra palabra hebrea *adonī* ("mi Señor") presente en Sal 110, 1, que encierra una posición de honor más elevada, que en Sal 110, 3 como en los pasajes restantes, se aplica a Dios y que fue entendida de esa misma manera en los tiempos de Jesús.

Por el contrario, en el mundo lingüístico griego sólo existe una palabra para "Señor": kyrios, que designa frecuentemente a Jesús y se encuentra también en Sal 110, 1 LXX» (NTD 1 [11-14] a Mc 12, 36). Además, no puede probarse que existiera en el judaísmo una interpretación mesiánica de Sal 110. En los textos de Qumran no se cita el salmo. La pregunta polémica que se presenta en la perícopa es ésta: ¿Es Jesús, como Mesías, hijo de David o Señor de David?

¿Cómo pudo llegarse a formular tal pregunta? Se ha supuesto que la descendencia de Jesús de la línea de David no estaba completamente implantada en amplios círculos o, simplemente, fue desconocida. Sin embargo, nada nos da pie para pensar que se hizo referencia a tal estado de cosas. Por el contrario, sí preocupó el problema de cómo podía compaginarse la condición de la filiación de David con la dignidad de *κύριος*. Al final, la pregunta principal queda abierta: si se llama *κύριος* al interpelado (con lo que recibe un título de honor que compete a Dios mismo), ¿cómo es él (también y al mismo tiempo) hijo de David? Indudablemente, es razonable *que tal problema no estuviera presente en el salmo hebreo* ni puede inferirse de él.

En consecuencia, queda abierta la pregunta de cómo puede resolverse la dificultad en la que se vio envuelto Mc 12, 37. Existen dos posibilidades:

1) En misteriosa simultaneidad podría el Mesías ser hijo de David y *κύριος* que está totalmente al lado de Dios. Dice Schniewind: «Así respondería a la creencia que esperaba al mismo tiempo al Mesías terrestre y al Hijo del hombre que viene del cielo... La unidad de ambas expectativas, la de que un hombre verdadero nacido de la estirpe de David y un hombre que proviene del cielo es uno y el mismo, reposa en la persona de Jesús. Pero el misterio continúa sin resolverse...» (NTD 2[1-13] a Mt 22, 44). Podría defenderse esta interpretación aunque las palabras de la perícopa no provinieran de Jesús mismo.

2) Lo que aparece como una aporía en Mc 12, 36 podría desmembrarse en dos estadios. Teniendo en cuenta Rom 1, 3 s y Hech 2, 25 ss habría que decir: «Durante su vida terrena, Jesús es el Mesías, es decir, hijo de David. Posteriormente fue elevado a Señor de David, es decir, a Hijo de Dios (Rom 1, 3 s). Por consiguiente, se han distinguido dos épocas de su actuación a las que corresponden dos estadios de su ser» (H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, [3]1976, 93). Podríamos aludir a la «¡Siéntate!», que inicia una acción en secuencia temporal.

Pero siempre nos moveremos en el campo de los intentos de encontrar una solución. Difícilmente podremos encontrar un acceso para adentrarnos en el transfondo y motivos de la curiosa reflexión.

Mc 14, 62 y Mt 26, 64 transmiten un autotestimonio de la mesianidad de Jesús. A la pregunta del sumo sacerdote de si Jesús es «Hijo de Dios», éste responde —en la tradición kerigmática de la comunidad primitiva— con un sí rotundo que adquiere aún mayor resonancia mediante la confesión que viene a continuación: «Veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Padre y venir entre las nubes del cielo» (Mc 14, 62). En Mateo se añade *ἀπ᾽ ἄρτι: «a partir de ahora»*. En el *logion* se ha entrelazado palabras de Sal 110, 1 y de Dan 7, 13. Jesús es el Hijo del hombre (apocalíptico) y juez del mundo que *viene del cielo; está sentado a la «diestra de Dios»*. Se quiere decir lo siguiente: el que reina junto a Dios, el Ensalzado, *vendrá*.

En cuanto al tema «estar sentado a la diestra de Dios» sorprende que se hable de la *exaltación de Cristo* en la *historia de la pasión* y asombra la manera de tratar el tema. Este kerigma es comparable sólo con la forma en que el evangelio de Juan presenta al crucificado como ensalzado. Además, exaltación y parusía están unidas entre sí. El exaltado es el que viene. ¿Puede afirmarse realmente que tenemos aquí el «producto final de un largo estudio de la Biblia» (E. Schweizer, NTD 1[11-14] a Mc 14, 62)? ¿No sería, acaso, más acertado considerar lo cerca que se encontraban ya en el antiguo testamento el regio «sentarse a la diestra de Dios» y la denominación «hijo del hombre» (Sal 80, 18)? En Mateo se dice: «a partir de ahora», se verá solamente al exaltado y venidero Hijo del hombre a quien ha sido concedido todo poder en el cielo y en la tierra (Mt 28, 18). El retornará para el juicio (Mt 25, 31). En cuanto a Sal 110, 1 tenemos que decir que este oráculo fue un elemento importante en las expresiones de majestad del mensaje cristiano primitivo.

El nuevo testamento considera que Sal 110, 1 se cumplió en la resurrección de Jesucristo de entre los muertos. El *«estar sentado a la diestra de Dios»* es considerado como meta de la «ascensión a los cielos» y como lugar de la soberanía en el tiempo que va desde la

exaltación hasta la parusía. En el apéndice secundario al evangelio de Marcos, en Mc 16, 19, se habla de la «ascensión a los cielos». Lo que se dice aquí recuerda la historia de Elías (2 Re 2, 11) y Sal 110, 1. Tal vez la expresión quiera decir que Jesús es Señor y Soberano en el trono de Dios. En Hech 2, 34 s se menciona primero la resurrección de Jesús de entre los muertos. A continuación, y haciendo notar que David no fue llevado al cielo, se testifica el milagro de la exaltación utilizando Sal 110, 1. Mediante la resurrección y la subida a los cielos (elevación), Jesús de Nazaret se convirtió en *κύριος* y *χριστός*. Vemos aquí claramente que, de manera especial, la cristología de exaltación transmitida en los Hechos de los apóstoles recurre a Sal 110, 1. La osada invitación no se consumó en David; la invitación a sentarse a la diestra de Dios y a reinar se consumó únicamente en el Crucificado y Resucitado, en el acontecimiento de la exaltación escatológica.

El poder de Dios, en el que creen los cristianos, se puso de manifiesto en la resurrección de Jesucristo de entre los muertos, en la exaltación a la diestra de Dios sobre los poderes cósmicos (Ef 1, 20).

La cita de Sal 110, 1 adquiere significación especial en 1 Cor 15, 25. Elementos de tradición apocalíptica forman el marco en el que se apunta a un proceso escatológico mediante la alusión a Sal 110, 1. También aquí se hace patente que puede desarrollarse un recurso procesal partiendo del texto del salmo. Al final, Cristo entregará el reino a su Padre. Pero hasta entonces reina él hasta que «todos los enemigos estén colocados a sus pies» (1 Cor 15, 24 s). En el reino de Cristo, como «interregno», serán derrotados los enemigos del Mesías. Dios mismo coloca los poderes enemigos a los pies de Cristo. Por consiguiente, la soberanía del Cristo exaltado no es, pues, un gobierno a celebrar en la estática superioridad sobre el mundo, sino movimiento histórico, lucha y victoria de Dios. En este orden de cosas tenemos que hacer una puntualización: «El último enemigo es la muerte» (1 Cor 15, 26). Esta afirmación se enraíza profundamente en los salmos en los que la muerte es contemplada como poder enemigo y se espera su derrota.

Si bien es cierto que *según la autocomprensión veterotestamentaria* la significación descollante de Sal 110 reside en las elevadas expresiones acerca del rey elegido, habrá que decir que, en el nuevo testamento, dos de estas declaraciones de majestad fueron tomadas como promesas consumadas:

1) Dios mismo exalta al rey y lo coloca a su derecha; le nombra y confiere autoridad como corregente; derrota a todos los enemigos de éste.

2) El rey de Dios es declarado sacerdote «según el orden de Melquisedec».

La recepción de Sal 2 y de Sal 110 en el nuevo testamento conduce al problema nuclear de los *títulos cristológicos de majestad* con el que se enfrenta la investigación neotestamentaria desde hace mucho tiempo. Aquí no podemos sino señalar alguna bibliografía: E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, [2]1962; W. Kramer, *Christos Kyrios Gottessohn:* ATANT 44 (1963); F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, [4]1974; O. Cullmann, *La cristología del nuevo testamento*, 1975. Además, tenemos que llamar la atención sobre las obras dedicadas al tema «teología del nuevo testamento». Allí se encontrará más bibliografía. No compete a la presente obra entrar en la discusión pormenorizada de las mencionadas investigaciones.

Del grupo de formas de los cantos de oración del particular dirigidos a Yahvé desde la gran necesidad, el nuevo testamento ha tomado, especialmente, Sal 22 y Sal 69. Existieron motivos importantes para ello, especialmente para Sal 22. El grito «¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?» (Sal 22, 2) fue, según Mc 15, 34 y Mt 27, 46, la *última palabra de Jesús en la cruz*. Además, es el único lugar neotestamentario en que se cita una frase de los salmos en su texto hebreo. Naturalmente, la tradición del texto varía en los manuscritos, pero se ve claramente que aquí Jesús no habló la lengua aramea, sino que tomó el grito de oración del antiguo testamento hebreo. Y este hecho indica que la Escritura Sagrada, el antiguo testamento, era conocida en su lengua original a través de la lectura en las sinagogas. Tenemos que añadir que los salmos veterotestamentarios, como se pone de manifiesto de manera especial en Mc 15, 34 y Mt 27, 46, fueron el libro de oración de Jesús. Porque tendremos que convenir en que una cita tan desacostumbrada como Sal 22, 2 difícilmente habría sido puesta en boca de Jesús por la comunidad primera. Este grito de oración forma parte, sin duda, de los recuerdos imborrables del acontecimiento.

En Sal 22, 2 se contiene la terrible lamentación del *abandonado por Dios*. Quien pretenda percibir en el grito el triunfo o, en primer lugar, una declaración de la confianza («¡Dios mío!») desconoce por completo la clara intención significativa del grito de oración del que Jesús hace uso. Se dice algo de una profundidad insondable. El Crucificado se identifica con los orantes de Israel que caen en el más extremo abandono y distanciamiento de Dios. O mucho nos engañamos o existe, en el nuevo testamento, una doble reacción ante este acontecimiento. En la Carta a los hebreos se habla de la insondable *tentación* con la que Jesús carga: su abandono de Dios y su grito son considerados como señal de una final y extrema participación en el dolor de los suyos que separa de Dios. «Fue tentado como nosotros» (Heb 4, 15). «El ofreció en los días de su vida mortal ruegos y y súplicas con poderoso clamor y lágrimas al único que podía salvarle de la muerte...» (Heb 5, 7).

Por el contrario, Jn 8, 29 parece querer difuminar el incomprensible grito en la cruz cuando pone en labios de Jesús la siguiente frase: «Y el que me ha enviado está conmigo; no me ha dejado solo».

¿Cómo debemos entender la solidaridad e identificación de Jesús con los padecimientos y tentaciones extremas de los orantes de Israel? Existen dos respuestas posibles:

1) Si en el lenguaje de oración de Israel se habla de *necesidades supraindividuales*, de padecimiento del abandono de Dios que traspasa con mucho los límites de un destino individual concreto, según el testimonio de la cristiandad primera, sólo Jesús llenó por completo este espacio delimitado con anterioridad. No sólo se identifica con todo el sufrimiento que se confiesa en los salmos ante Dios, sino que él sólo es el Siervo de Dios *en cuya vida y muerte se ha consumado el sufrimiento primigenio de todos los que claman y oran.* Sólo él puede cargar sobre sí la impenetrable totalilidad del abandono y distanciamiento de Dios; y puede hacerlo en virtud de su envío como «hijo de Dios» (Mt 26, 63 s). Sólo él, como personificación de Israel, puede pronunciar el lenguaje de oración de Israel con plena autoridad.

2) Jesús no se limita a cargar sobre sí el sufrimiento primigenio, sino que *lo soporta de forma vicaria*, ayudando y salvando (Mt 8, 17). En él, Dios mismo entra en el abandono de Dios y en la necesidad, y ayuda (Is 35, 4). Al menos así fue anunciada la salvación y ayuda escatológica en el antiguo testamento (Is 35; 53). Lo narrado en la historia de la pasión se sitúa en el punto de esta perspectiva de promesa. Es cierto lo que Lutero repitió tantas veces: Jesús actúa y padece no por él, sino «*por nosotros*» (cf. Mt 1, 21-23).

Con ello, el nuevo testamento crea una *nueva situación* en un doble sentido. Quien, en lo sucesivo, ore los salmos no sólo entrará en el lenguaje de oración de Israel, sino que toma la oración consumada en Jesucristo, aunque se trate del grito del abandonado por Dios. Esa persona ora *ἐν χριστῳ*, en el marco de un lenguaje y de una realidad marcados por el *sufrimiento de Jesús en la cruz*. Pero quien ore en el futuro los salmos percibirá en ellos también el *mensaje* del Crucificado, que cargó sobre sí y soportó el sufrimiento primigenio.

En la ciencia neotestamentaria se ha escrito mucho acerca de las llamadas citas de reflexión y, especialmente, sobre las «*pruebas de las profecías*», insertadas por los primeros cristianos en las tradiciones de la cristiandad primera, especialmente de la cruz y de la resurrección. No se discute la empresa en cuanto tal ni su intención, pero sí sería cuestionable el concepto de «prueba» si, al utilizar esta palabra, se prescinde de la situación jurídica. Porque, cuando el nuevo testamento cita o toma textos del antiguo testamento, no se trata de un procedimiento probatorio general claro en el que se intente poner de manifiesto la correspondencia matemáticamente exacta entre la profecía y su cumplimiento. Por el contrario, en la *disputa jurídica con el judaísmo*, se trata de probar que Jesús de Nazaret vivió, padeció y resucitó de acuerdo con las promesas, oraciones, situaciones de apuro y de liberación veterotestamentarias y las llevó a su meta y consumación. Se trata de una *demostración kerigmática* cuya finalidad última consiste en dar a conocer que la filiación de Israel se convirtió en realidad en Jesús, el Hijo de Dios (Mt 2, 15).

El gran error de muchas de las explicaciones científicas consiste en pasar por alto la viveza y actualidad del lenguaje del antiguo testamento y con cuánta espontaneidad la cristiandad primitiva podía referirse a textos análogos de Israel cuando el kerigma Jesús adquirió forma y tradición. El que se afirme en tales contextos que se «cumplió *la Escritura*» (Mc 14, 49; 15, 28; Mt 26, 54.56 etc.) no da derecho alguno a transformar un proceso viviente de recepción en un procedimiento probatorio de los doctores de la ley, en un proceso que pudiera prescindir completamente de la antitética situación de la disputa jurídica con el judaísmo.

El hecho de que Jesús pronunciara en la cruz Sal 22, 2 y *de que este orar con un grito de los salmos* remita al acontecimiento primigenio debe afinarse reflexivamente. Podría haber sucedido que, especialmente respecto de Sal 22, este factum de recuerdo antiquísimo hubiera sugerido las restantes citas y alusiones a Sal 22 o, incluso, que las arrastrara hacia sí. La importancia de la referencia a Sal 22 llega a estar presente hasta en la tradición juánica. Y, aunque por su contexto cristológico, el evangelio de Juan no podía incluir Sal 22, 2 en la historia de la pasión (cf. *supra*), al menos tomó una palabra de Sal 22, 16: *διψῶ* («Tengo sed» Jn 19, 28).

Concretamente, *tres motivos* de Sal 22 entraron en la tradición de la historia de la pasión:

1) El *desprecio del paciente* y el menear la cabeza de los transeúntes: Sal 22, 8 en Mc 15, 29; Mt 27, 39; Lc 23, 35; cf. también Sal 109, 25.

2) El desafío que se lanza al abandonado por Dios cuando se dice: «Confió en Dios, que le salve ahora, si es que de verdad le quiere»: Sal 22, 9 en Mt 27, 43.

3) El *reparto y sorteo de las vestiduras* del entregado a la muerte: Sal 22, 19 en Mc 15, 24; Mt 27, 35; Lc 23, 34; Jn 19, 24.

Con todas estas citas y alusiones quiere destacarse con toda claridad que Jesús tomó sobre sí y padeció hasta en su detalle lo que acaeció al hombre israelita del antiguo testamento. Podríamos expresarnos con mayor detalle: Jesús padeció —según el testimonio bíblico de la primera cristiandad— no un «destino individual» que debería entenderse desde su biografía personal y reproducirse con las corres-

pondientes matizaciones. El tomó sobre sí lo que se vivió atormentadamente «*en Israel*» y se presentó ante Dios. *En el padecimiento de Jesús en la cruz* se reconoce lo que es padecimiento primigenio y éste sólo puede ser contemplado en toda su profundidad en la relación con el Dios de Israel.

Con la cita de Sal 22, 23, la Carta a los hebreos captó con toda precisión que el sufrimiento de muerte de Cristo (Heb 2, 9 s) es un *sufrimiento por los suyos* (Heb 2, 12.17). De la cita: «Quiero anunciar tu nombre a mis hermanos» se sigue que Jesús no se avergüenza de llamar «hermanos» a los interpelados y unirse tan estrechamente con ellos. Si fuera posible aplicar el hebreo לאחי en la sinonimia de קהל a los «miembros de la comunidad de Israel» a los que interpela el orante del salmo en el ofrecimiento de la *toda*, nos encontraríamos con que, en Heb 2, 12, la traducción de Septuaginta *(τοῖς ἀδελφοῖς μου)* y la aplicación de Sal 22, 23 a lo que dice Jesús dio motivo para fundamentar la *fraternidad de la participación en la salvación (σωτηρία* v. 10) y santificación *(ἁγιάζων* v. 11). Nótese aquí que *Jesús* funda esta fraternidad y que nadie está capacitado para llamar a Jesús «hermano» por sus propios medios.

Finalmente, apuntemos con toda brevedad a las *alusiones en la formulación* de versos concretos de Sal 22. En Rom 5, 5 la frase *ἐλπὶς οὐ καταισχύνει* deriva de Sal 22, 6. Cuando en 2 Tim 4, 17 se dice del autor de la carta que fue liberado de la «boca del león», percibimos el eco de Sal 22, 22. En Ap 19, 5 las fórmulas se apropian de Sal 22, 24 y Ap 11, 15 de Sal 22, 29. Respecto de este último lugar tendríamos que señalar que está presente también Sal 2, 2 y que el trozo *τοῦ κυρίου ἡ βασιλεία* ha sido tomado de Septuaginta.

Papel de similar importancia al representado por Sal 22, juega el canto de oración Sal 69 en el nuevo testamento, especialmente en la historia de la pasión. Sal 69, 22 es citado en Mc 15, 36; Mt 27, 34.48; Lc 23, 36; Jn 19, 29. De manera casi uniforme se dice en los comentarios que nos encontramos ante una prueba de profecía; que, por consiguiente, nos encontramos ante una ampliación legendaria del relato recurriendo a Sal 69, 22. Pero, ¿está probada tal interpretación? ¿Acaso no pudo suceder que un acontecimiento real fuera probado ulteriormente con la alusión al salmo veterotestamentario? ¿Qué otra explicación puede ofrecerse de la extraordinaria importancia que Sal 69 tuvo en la tradición de la pasión? Pero tenemos que arrancar del texto hebreo. La traducción dice: «Me dan veneno como alimento y vinagre como bebida para mi sed» (Sal 69, 22). Este texto hace patente que el sufrimiento del orante veterotestamentario *se incrementó atormentadamente* mediante la bebida que le ofrecieron. «Veneno» y «vinagre» no mitigaron o adormecieron los dolores, sino que los

incrementaron. Este es el sentido del versículo del salmo, puesto claramente de manifiesto a través de la sinonimia. Y lo mismo sucede en la recepción neotestamentaria. Según Lucas, le acercaban el vinagre al tiempo que le lanzaban insultos (Lc 23, 36). Mt 27, 34 nos dice que Jesús rechaza la bebida, pero más tarde, en la agonía, no la rechazará (Mt 27, 48). Todos los evangelios informan de que Jesús murió después de haber gustado la bebida de vinagre. La tradición habría, pues, apuntado a Sal 69, 22 y, con ello, habría reconocido al salmo aquel alto significado que se le atribuye en el nuevo testamento. Quien conoce los salmos veterotestamentarios entonados desde la situación de apuro y desde el sufrimiento de muerte se preguntará con todo derecho: ¿por qué la tradición primitiva cristiana de la pasión introdujo la escena de Sal 69, 22 en el relato y no uno de los otros muchos sucesos que aparecen en las descripciones de situación apurada en el salterio? ¿Con qué motivo suficiente construye el exegeta conexiones que pueden explicarse con mayor sentido desde acontecimientos y asociaciones escriturísticas? ¿Se quiere realmente partir del presupuesto de que del término de la vida de Jesús sólo sabemos que «fue crucificado» y que los restantes rasgos de la tradición deben ser considerados *exclusivamente* como formación legendaria sobre la base de la prueba de profecía? Quien llevara de esta manera *ad absurdum* la confesión 1 Cor 15, 3 convertiría la historia de la tradición en historia de la construcción (de la manipulación).

En Jn 15, 25 se cita Sal 69, 5. Con anterioridad se habla de *odio incomprensible* que tiene por blanco a Jesús, el enviado de Dios (v. 23 s). Según la interpretación que sugiere el contexto, pecado es el «odio dirigido contra Dios» (R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes:* KEK, [20]1978, 424), pero tendríamos que añadir que este odio alcanza al Cristo de Dios (cf. también Jn 7, 7; 15, 18.23 s). Para el evangelista, el carácter culpable del odio encuentra confirmación en el hecho de que la cita de Sal 69, 5 subraya la carencia de fundamento del odio: «Me odian sin causa» (cf. también Sal 35, 19). Por consiguiente, no existe fundamento ni causa alguna a la que pueda agarrarse. El *padecimiento inocente* es la terrible realidad. Se subraya de manera especial que esto está escrito en «su» «ley», en la de los judíos. Por consiguiente, el sufrimiento inocente no constituye novedad alguna, sino un punto de inflexión en el misterio presente en el mundo de Israel y que permite comprender la pasión pero saca también a la luz el insondable enigma del pecado.

Tengamos en cuenta la manera cómo Sal 69, 10 es recibido en el nuevo testamento. El texto veterotestamentario tendría que traducirse: «El celo por tu casa me ha devorado. Injurias de los que te insultan cayeron sobre mí».

La interpelación va dirigida a Yahvé. Se trata de *su* casa y de los que *le* ultrajan.

En la expulsión o purificación del templo se cita el primer hemistiquio de Sal 69, 10: «Sus discípulos pensaron: "El celo por tu casa me consumió"». Con estas palabras quiere decirse, en una manera de expresión típica del evangelio de Juan: sólo más tarde los discípulos cayeron en la cuenta de que la expulsión del templo fue el cumplimiento de la palabra del salmo. Y R. Bultmann añade: «Ciertamente no puede pensarse que la acción de Jesús sea una exteriorización del celo que le consume... Por el contrario, el evangelista tiene presente el conjunto de la actuación de Jesús y piensa que el celo de Jesús le condujo a la muerte» *(Das Evangelium des Johannes, o. c.,* 87). En consecuencia, tendríamos que subrayar el verbo «consumir». *Jesús muere de aquello que ha comenzado a realizar.* Esta interpretación estaría en consonancia con el sentido fundamental de la cita del Sal 69 en el nuevo testamento. La otra interpretación posible entraría en colisión con Jn 4, 21.24.

El segundo hemistiquio de Sal 69, 10 es utilizado en Rom 15, 3 y en Heb 11, 26. Rom 15, 3 quiere subrayar: Jesús no estuvo referido a sí mismo en lo que hizo y padeció. La verdad fue otra: «Injurias de los que te insultan cayeron sobre sí». Es decir, la burla y el desprecio que tenían como destinatario a Dios cayeron sobre su Cristo. *Este padece en lugar de Dios.* Un motivo del canto de oración del pueblo ha pasado en Sal 69 al individuo particular. Israel no sufre por su culpa, sino a causa de Yahvé (cf. Sal 44, 18 s; 74, 18 s; 79, 12). Este motivo será recogido en el nuevo testamento. Para Heb 11, 26, el *ὀνειδισμὸς τοῦ Χριστοῦ* es un concepto permanente. Moisés estimó —así se dice en la interpretación cristológica— los «oprobios de Cristo» como riqueza mayor que los tesoros de Egipto.

Si los textos de Sal 69 presentes en el nuevo testamento y discutidos hasta ahora están marcados por el tema de la «pasión», en Rom 11, 9 s; Ap 16, 1; 3, 5; 13, 8; 17, 8; 20, 12.15; 21, 27 emergen otros puntos de vista del salmo veterotestamentario. Recurriendo a Sal 69, 23 s, pero también aludiendo a Is 29, 10 y a Dt 21, 3, Rom 11, 9 s habla del «*endurecimiento*». Sal 69, 25 vuelve a aparecer en una ligera, pero notable, modificación en Ap 16, 1. Hay que traducir el texto veterotestamentario: «Derrama sobre ellos tu encono; que les alcance el ardor de tu cólera». Tal vez sea característico o significativo el que este «*deseo de venganza*» —frecuentemente criticado y tratado de manera errónea —al que se ha considerado como característico de la mentalidad del antiguo testamento, no sólo haya encontrado acogida en el nuevo testamento, sino que Ap anuncia que Dios, el Juez de las naciones, *dará cumplimiento* a este deseo (Ap 16, 1). Dios envía a sus

emisarios celestes para que vacíen las bandejas de su ira sobre la tierra.

El «*libro de la vida*», citado en Sal 69, 29 y también en Ex 32, 32; Dan 12, 1, volverá a ser nombrado en Ap 3, 5; 13, 8; 17, 8; 20, 12.15; 21, 27. Sólo en Ap 3, 5 se habla de ser borrado de este libro; de aquellos que «no están consignados en este libro» en Ap 13, 8; 17, 8; 20, 15; y de aquellos que están inscritos en este libro, en Ap 21, 27. Pero todas estas referencias a Sal 69 apuntadas en último lugar tienen tan sólo significación secundaria.

La especial atención de que ha gozado Sal 118 en el nuevo testamento se explica, en primer lugar, por el hecho de que este salmo tuvo gran importancia en el judaísmo. La súplica הושיעה נא (Sal 118, 25) pertenecía como fórmula litúrgica a la fiesta judía de las tiendas. Además, los Sal 113-118, como «Hallel», fueron componente fijo tanto del ciclo festivo de otoño como de la celebración de la Pascua (cf. Mt 26, 30; Mc 14, 26). Recordemos, finalmente, que, en el judaísmo, Sal 118, 22 s fue relacionado con Abrahán, David y el Mesías e interpretado desde esas referencias. Por consiguiente, en la atmósfera se respiraba una especie de *comprensión mesiánica del salmo.* Por eso tendremos que partir de Sal 118, 25 s y aludir a Mt 23, 39; Lc 13, 35; 19, 38; Mt 21, 9.15; Mc 11, 9 s; Jn 12, 13. La exclamación *ὡσαννά* aparece en la perícopa de la entrada de Jesús en Jerusalén. La formulación *εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου* adquiere en este contexto (apartándose completamente del sentido literal veterotestamentario, que se refiere a la entrada de la comunidad de culto) una *finalidad mesiánica.* Marcos añade a esta frase la interpretación siguiente: «¡Bendito sea el reino que viene de nuestro padre David!» (Mc 11, 10). Mateo (Mt 21, 9) coloca delante de esta formulación la frase: *ὡσαννα τῷ υἱῷ Δαυίδ*, donde «Hijo de David» se refiere al Mesías y está pensando en el cumplimiento de 2 Sam 7, 12 ss (cf. 2 Sam 14, 4). Y en el evangelio de Juan se añade: *ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ* (Jn 12, 13 con la mirada puesta en Jn 18, 37).

Todas estas interpretaciones neotestamentarias no suscitan sorpresa alguna si conocemos la historia de la interpretación mesiánica de Sal 118 en el judaísmo. Sólo causa extrañeza que *Jesús de Nazaret*, a quien el pueblo tiene por un «profeta», sea proclamado como Mesías (cf. Mt 21, 11). No debería existir la menor duda de que aquí encuentra su expresión el kerigma de la comunidad primitiva. La verdad de esta afirmación parece resplandecer, de manera especial, en la recepción de Sal 118, 26 en Mt 23, 39; Lc 13, 35; 19, 38. «Pues os digo que ya no me volveréis a ver hasta que digáis: ¡Bendito el que viene en nombre del Señor!» (Mt 23, 39). De la «venida» de Jesús tratan Mt 3, 11; 11, 3; 21, 9 (cf. los paralelos sinópticos). Pero, al

parecer, el *logion* tiene un sentido especial en Mt 23, 39, sentido que se hace patente en Mt 26, 64: «...A partir de ahora veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Padre y venir sobre las nubes del cielo». Sólo cuando el Mesías (como Hijo del hombre) venga del cielo, será realmente «el que viene», prometido por Daniel (Dan 7, 13). Sólo entonces, tal es el sentido de este *logion*, se cumplirá también Sal 118, 26.

Sal 118, 22 s habla de la maravilla obrada por Yahvé: «La piedra que desecharon los constructores se ha convertido en piedra angular». También podría traducirse «en piedra principal». El sentido textual veterotestamentario es claro: una piedra despreciada y desechada por los constructores fue colocada en la construcción como sillar que sostiene una de las esquinas de la casa o incluso el portal (cf. G. Dalman, *AuS* VII 66). Dejando a un lado la imagen: un rechazado fue llevado a alto honor. En los evangelios sinópticos se cita Sal 118, 22 s en conexión inmediata con la parábola de los viñadores perversos. Resplandece el acontecimiento del *rechazo y exaltación de Jesús*. Si, como sucede frecuentemente en la tradición bíblica, se contempla al pueblo de Dios como templo que Dios construye, el oráculo dice: el Mesías rechazado y asesinado por su propio pueblo aguanta y sostiene toda la casa de Dios. Sal 118, 22 s es entendido en Hech 4, 11 s en el sentido exclusivo de «*él sólo*», porque se añade a continuación: «Porque no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos». Pero puede destacarse también la *situación de decisión* que se ha dado con la «piedra» rechazada y entronizada. Esto sucede en 1 Pe 2, 7, donde se menciona Sal 118, 22 s en conexión con la cita Is 28, 16 y donde se habla de la fe. Después continúa v. 8: «...para quienes no creen, la piedra angular se ha convertido en piedra de tropiezo y roca de escándalo». De pronto aparece la forma de hablar veterotestamentaria acerca de la piedra en la que uno tropieza y le hace caer (cf. Sal 91, 12; Is 8, 14). Con perfiles más cortantes se formula la advertencia en Lc 20, 18: «Todo el que caiga sobre esta piedra, se destrozará, y aquel sobre quien ella caiga, le aplastará».

Otras citas de Sal 118 no alcanzan tanto el *punto candente*. Así, la cita literal de Sal 118, 6 en Heb 13, 6. Quien se encomienda al Dios que prometió: «No te dejaré ni te abandonaré» (Jos 1, 5), puede repetir la confesión intrépida del salmista. El se sabe también —y aquí la cita va más allá del contexto— seguro ante la impugnación de hombres poderosos. La afirmación del orante del salmo en Sal 118, 18 de que Yahvé le ha castigado duramente pero no le ha entregado a la muerte es tomada por Pablo e introducida en una serie de expresiones que, como conjunto, estarían fuertemente influidas por Sal 118: «...como

quienes están a la muerte, pero vivos; como castigados, aunque no condenados a muerte» (2 Cor 6, 9 s). El *castigo* marca el camino entre la muerte y la vida, el camino de las constantes pruebas de salvación de Dios que apuntan al anonadamiento y exaltación de Cristo, pero, al mismo tiempo, testimonian la profunda *humilitas* del apóstol y su entrega absoluta al Dios salvador.

Quedaría por señalar aún que la alegría que estalla, jubilosa, en Sal 118, 24, en Ap 19, 7 se sitúa en la veneración ante el rey Yahvé.

3. *Textos de salmos citados*

Quien siga paso a paso, hasta en sus matices, la recepción de los salmos veterotestamentarios en el nuevo testamento, se sorprenderá al ver la manera en que los cantos de oración y de alabanza de Israel estuvieron *vivos y presentes* en el cristianismo primitivo. De pronto aparecen formulaciones características de los salmos más diversos. En ocasiones son sólo unas pocas palabras, pero su alusión a textos del salterio es inconfundible.

Junto a éstas se dan naturalmente —prescindiendo de los ya estudiados salmos de significado especial— *citas claras*, de las que va a ocuparse este apartado del capítulo. Visto el tema en su conjunto, se pone de manifiesto que salmos veterotestamentarios, ya sea en la cita o en la toma de formulaciones concretas, son mencionados principalmente en el Apocalipsis, en las cartas paulinas, en los evangelios sinópticos y en Hechos de los apóstoles. Es aconsejable cambiar o modificar el procedimiento de la presentación y constatar paso a paso la recepción de los salmos en los libros del nuevo testamento, comenzando con los evangelios sinópticos.

Pero antes tenemos que darnos cuenta, en una panorámica, dónde y cómo los *salmos neotestamentarios* beben de la tradición del lenguaje veterotestamentario de oración, adoración y alabanza. En general puede observarse que —por ejemplo en los himnos del capítulo Lc 1 y en el Apocalipsis— tenemos que presuponer todo lo contrario a una referencia de escriba. Se echará mano con tal espontaneidad e inmediatez a formulaciones, expresiones y conceptos de los salmos de Israel que sólo puede afirmarse lo siguiente: los salmos veterotestamentarios estaban tan presentes en los autores que éstos tomaron de pronto ésta o aquella frase de textos diferentes y de contextos dispares y pudieron insertarlas en un nuevo contexto.

Es imposible alcanzar una presentación exhaustiva, pero vamos a describir aquí cómo en Lc 1 y en Ap fueron recibidos *conceptos y frases de los salmos veterotestamentarios*, pero también cómo determinadas fórmulas de alabanza características de Israel configuraron el estilo de los himnos neotestamentarios.

En Lc 1 aparece, en v. 49 y v. 68, una formulación tomada de Sal 111, 9. Sal 103, 17 resuena en Lc 1, 50. Lc 1, 51 se sirvió de la expresión «brazo poderoso» del Dios de Israel (Sal 89, 11). El motivo de que los ricos carecen de todo y los hambrientos son saciados con bienes (Sal 34, 11; 107, 9) es utilizado en Lc 1, 53. Es característica también la recepción de la expresión: «Se acordó de su bondad y fidelidad para con la casa de Israel» (Sal 98, 3) en Lc 1, 54. Formulaciones doxológicas como «¡Alabado sea Yahvé, Dios de Israel, desde siempre hasta siempre!» (Sal 41, 14; 72, 18; 89, 53; 106, 48) aparecen en el himno *Benedictus* (Lc 1, 68).

En el aspecto mesiánico, Sal 132 gana en significación: Sal 132, 17 en Lc 1, 69. Metáforas fijas en las que Yahvé es llamado, por ejemplo, «cuerno de la salvación» (Sal 18, 3) aparecen en Lc 1, 69; confesiones de salvación y de redención como Sal 106, 10 en Lc 1, 71. Lc 1, 72 subraya que Yahvé «se acuerda de su alianza» (Sal 105, 8; 106, 45).

Un cuadro similar encontramos en Ap. De manera especial habría que prestar atención a la recepción del grito veterotestamentario de alabanza «¡Aleluya!» (Sal 104, 35) en Ap 19, 1.3.6. Pero también el mensaje de la presencia de la soberanía regia escatológica de Dios, tal como aparece en Sal 47, 9 y en los himnos del salterio a Yahvé rey, adquiere una significación sobresaliente en el aspecto apocalíptico: Ap 4, 2.9; 5, 1.7.13; 6, 16; 7, 10.17; 19, 4; 21, 5. La fórmula hebrea יהוה מלך (Sal 93, 1; 97, 1; 99, 1) es reproducida en Ap 19, 6 con la expresión ἐβασίλευσεν κύριος ὁ θεός. La soberanía regia de Yahvé se realizará definitivamente en el *esjaton*. Lo que en el antiguo testamento —a la luz de lo último— fue anuncio de promesa alcanzó la consumación. Pero no es que los salmos de Israel hablaran en la exaltación de algo que escapa a cualquier realidad. La proclamación de la consumación permite que los himnos veterotestamentarios cualificados para la promesa participen de la realidad abierta nuevamente.

Al igual que en Lc 1, también en Ap se utilizarán amplísimamente las doxologías y las fórmulas doxológicas del salterio.

Hemos apuntado ya la modificación del procedimiento de presentación. Tal vez también el sistema que vamos a utilizar a continuación conserve un rasgo fundamental de registro y catalogación. En cualquier caso, se trata de seguir paso a paso la recepción de salmos veterotestamentarios en el nuevo testamento interpretando el contenido. Comenzaremos por los *evangelios sinópticos*. Puesto que el evangelio de Mateo recurre con especial frecuencia a los salmos, seguiremos los capítulos de esta obra. Sin embargo, en determinados lugares de la estructura sinóptica traeremos a la luz referencias a los salmos no demostrables en Mateo, pero sí presentes en Marcos y (o) Lucas.

En la perícopa de los «Magos de Anatolia» (Mt 2, 1 ss), se describe el cumplimiento de una promesa recogida en Sal 72, 10.15 y en Is 60, 6. En ambos versículos de Sal 72 se describe, en un canto regio del antiguo testamento, el hecho y la manera en que «reyes de Tarsis y de las islas» traen regalos, «oro de Saba», a Jerusalén para rendir homenaje al «Ungido de Yahvé». Para Mt 2, 11, donde se expresa esta escena de homenaje, tres puntos encierran importancia:

1) La *configuración* de la perícopa con medios expresivos del antiguo testamento.

2) La «reinterpretación», introducida en la tradición eclesial, de lo que dicen los «magos», reinterpretación que habría sido sugerida

por lo que dice Sal 72 acerca de la adoración de «*reyes*» que vienen desde lejos.

3) La *comprensión mesiánica* de la totalidad de la perícopa: se rinde homenaje al Mesías de Dios. Puede presuponerse como conocida la importancia, en el evangelio de Mateo, de la correlación de promesa y cumplimiento. Pero la presentación concreta de esta correlación en el contenido exige la correspondiente clarificación.

En la historia de las tentaciones (Mt 4, 1 ss; Lc 4, 1 ss) la referencia al antiguo testamento es, ciertamente, de un tipo completamente distinto. Sal 91, 11 s es *citado por el tentador* (Mt 4, 6; Lc 4, 10 s). Este sugiere a Jesús una confesión de confianza y protección que debe hacer suyas mediante el desprecio de la obediencia concreta. Según esto, «la Escritura» no es ninguna esfera-tabú que hablaría por sí misma y estaría «propiamente» en vigencia inequívoca. Evidentemente, la relación fundamental con esta «Escritura» es decisiva. Puede llevarse a cabo un abuso; puede estar en juego en la citación una tendencia tentadora, separadora de Dios; la obediencia concreta, viva, puede, pues, quedar interrumpida y destruida mediante una cita escriturística. La *certitudo* puede experimentar un cambio repentino en *securitas*, en ceguera, en presunción. Así, el tipo y manera de la «intervención» es extraordinariamente importante. Mt 4, 6 y Lc 4, 10 s son una alusión notable al hecho de que «la Escritura» no es una colección de palabras sagradas que estarían en vigor en virtud de una santidad inmanente y, por ello, serían eficaces. Precisamente la correlación de profecía y cumplimiento lleva a una *relación fundamental* con la «Escritura», que está configurada por la venida del Mesías y por la «intervención» plenamente autorizada.

Los macarismos transmitidos por Mateo toman aspectos de salmos veterotestamentarios en tres lugares. Cuando se dice en Mt 5, 4: «Bienaventurados los que sufren porque ellos serán consolados», el oyente de esta afirmación se sabe remitido a Sal 126, 5 s: «Quienes siembran con lágrimas, cosecharán con júbilo...» (pero cf. también Is 61, 2). El cambio de la situación de apuro lamentada en el canto de oración a la salvación abierta en el canto de acción de gracias, tal como aquel aparece frecuentemente en los salmos, caracteriza la estructura expresiva de los macarismos.

En Mt 5, 5 se echa mano de la promesa «...los que esperan en Yahvé poseerán la tierra» (Sal 37, 11). Con ello, aparece una expectativa para el más acá en los macarismos. Todos los salmos afirman que Dios, finalmente, cumplirá la esperanza de los pobres, oprimidos y expulsados de la tierra y les hará justicia. Ciertamente, tampoco en Mt 5, 5 puede eliminarse una perspectiva escatológica: la tierra renovada será lugar de la justicia (1 Pe 3, 13).

En los macarismos, Mt 5, 8 se refiere, finalmente, a formulaciones de los salmos que hablan del «corazón puro» (Sal 24, 4; 51, 12; 73, 1). Es interesante la nueva acuñación. Mientras que según Sal 24, 4 las personas de «corazón puro» reciben permiso para poder entrar en el santuario (Sal 24, 4), en Mt 5, 8 la *contemplación escatológica de Dios* es la consumación de la promesa. Así pues, el nuevo testamento explicita en sentido escatológico la vieja fórmula cultual «contemplar el rostro de Dios», que, en los salmos, significa: entrar en el santuario, el lugar de la presencia de Yahvé.

En Mt 5, 35 se toma de los salmos caracterizaciones de Jerusalén: «ciudad del gran rey» (Sal 48, 3), «escabel de sus pies» (Sal 99, 5).

En el contexto en que se encuentran Mt 7, 23 y Lc 13, 27, el rechazo de los פעלי־און en Sal 6, 9 es trasladado a los «que dicen: 'Señor, Señor!»: «¡Apartaos todos de mí, malhechores!».

Para colorear la parábola de la cizaña se cita Sal 104, 12 en Mt 13, 32; Mc 4, 32 y Lc 13, 19. Con esa cita se pretende presentar de forma intuitiva la dimensión del árbol en el que se convirtió aquella semilla reducidísima. Pero éstas son simplemente alusiones periféricas.

En un estrato más profundo se sitúa la referencia a Sal 78, 2 en Mt 13, 35. En v. 34 se llama la atención sobre el hecho de que Jesús «habla en parábolas». El evangelista ve cumplido Sal 78, 2: «Voy a abrir mi boca en parábolas (משל = *παραβολή*), a evocar los misterios (עידות = *κεκρυμμένα*) del pasado». En el desconocido, innominado, «yo» del orante del salmo veterotestamentario se introduce Jesús; él es el auténtico orante del enigmático משל.

Es sabido que el tema del juicio según las obras juega un papel importante en el nuevo testamento. Siempre que aparece este tema —en los evangelios sinópticos en Mt 16, 27—, podemos comprobar que se recurre al Sal 62, 13 (cf. también Rom 2, 6; 2 Tim 4, 14; Ap 2, 23; 20, 12; 22, 12). Hay que considerar como notable el que, según Sal 62, 13, justo juicio de Dios es entendido como demostración de su חסד. Esto se explica por el hecho de que el acosado orante veterotestamentario reconoce un signo de la aproximación salvífica de Yahvé en el juicio sobre sus oponentes. Esta idea retrocede en el nuevo testamento.

Cuando, según Mt 21, 16, los niños gritan «¡Hosanna al Hijo de David!», Jesús alude a Sal 8, 3: «¿No habéis leído nunca que "de la boca de los niños y de los que aún maman te preparaste alabanza"?». Según esto, la alabanza de los niños es un suceso que se inserta en la secuencia de los acontecimientos y no representa algo extraño o sorprendente. A decir verdad, Sal 8, 3, en conexión con la traducción de Septuaginta, es entendido de manera distinta que en el texto hebreo. Según el texto veterotestamentario, mediante las voces de los niños y los lactantes hay que levantar una fortaleza contra los enemigos de Dios.

Además de la especial recepción que se hizo de Sal 22 y Sal 69, numerosos motivos sueltos de los salmos fueron incluidos en la historia de la pasión de los evangelios sinópticos. En consonancia con Sal 41, 10 se informa que Judas, uno de los que «*comen con él*», traiciona a Jesús (Mc 14, 18): «Hasta mi amigo íntimo en quien yo confiaba, el que mi pan comía, levanta contra mí su calcañar» (Sal 41, 10). En Jn 13, 18 la referencia escriturista es más detallada: «Pero tiene que cumplirse la Escritura: el que come mi pan ha alzado contra mí su talón». Son *asociaciones inmediatas* que se recogen aquí. Así también en la manera de hablar de los «conocidos que estaban a distancia» en Lc 23, 49 (cf. Sal 38, 12; 88, 9).

La lamentación del que padece en Getsemaní la profunda tribulación de su alma toma lo que dice el orante veterotestamentario en Sal 42, 6.12; 43, 5 de la disolución de su נפש agonizante, pero añade: *ἕως θανάτου*. El sufrimiento de muerte rompe el alma que se lamenta. Dado que para Lucas y Juan no era aceptable el grito del abandonado por Dios (Sal 22, 2), grito transmitido en Mateo y Marcos —en su terror y en la insondable puesta en entredicho de la mesianidad del Crucificado—, otras «últimas palabras» aparecen en la tradición. En Lc 23, 46 el moribumdo ora Sal 31, 6: «En tus manos encomiendo mi espíritu». Evidentemente, en el contexto de Lucas se transciende la significación antropológica que tiene רוח/*πνεῦμα* en la interpretación y comprensión veterotestamentaria. Es decir, que no se trata de que el moribundo encomiende a las manos de Dios su aliento vital, su vida (Eclo 12, 7). Como Mesías, Jesús es el portador del *πνεῦμα* divino (Lc 4, 18). El entrega a su Dios el Espíritu con el que está ungido (Lc 4, 18.21). Ciertamente se toma, con *ἐξέπνευσεν*, un conocido «eufemismo de morir» (W. Bauer) en relación antropológica, pero podemos preguntar si —especialmente en la corrección kerigmática de la cita de Sal 22, 2 en Mateo y Marcos— no ha determinado la cita de Sal 31, 6 una decidida motivación cristológica.

En el evangelio de Juan sólo en contadas ocasiones aparecen alusiones o citas de salmos veterotestamentarios. Jn 10, 11 alude, en el contexto de la perícopa del «Buen Pastor», a Sal 23, 1: «Yahvé es mi pastor, nada me falta». En Jn 10, 11 dice Jesús, el buen Pastor: «He venido para que tengan vida y la tengan en abundancia» *(περισσόν)*. Aquí se presenta el gobierno de Yahvé como realización y como meta.

Es peculiar la cita de Sal 82, 6 en Jn 10, 34. Sal 82 lleno de punta a cabo por expresiones fuertemente coloreadas mitológicamente, ve a Yahvé celebrando juicio en medio de la reunión de los dioses. Se pide cuentas a los poderosos de la tierra cuyos representantes se elevan

hasta el mundo celeste. Y en v. 6 se dice: «Y pensé: vosotros, dioses sois, todos vosotros, hijos del Altísimo». Pero esta valoración se demuestra como fáctica: como hombres deben perecer los violentos (v. 7). En Jn 10, 34 tenemos que arrancar de la afirmación del Cristo juánico: «El Padre y yo somos uno» (Jn 10, 30). Los judíos que han escuchado esta afirmación quieren apedrear a Jesús por la blasfemia que entienden contenida en su afirmación (v. 33). Pero Jesús alude a Sal 82, 6 con las palabras: «¿Acaso no se dice en vuestra ley: "sois dioses"?». Y quiere dar a entender a sus oyentes que su afirmación «El Padre y yo somos uno» se justifica desde aquella frase veterotestamentaria. Evidentemente, una tal declaración veterotestamentaria de divinidad sorprendió en el judaísmo, tal como se encuentra reflejada en Sal 82, 6, pero, en el contexto fue valorada finalmente como equivocada. Probablemente, el texto juánico se refiere a esto. A nuestros ojos resulta un argumento débil, pero pretende, al menos, hacer que los contemporáneos judíos reflexionen.

Las citas de salmos veterotestamentarios son relativamente frecuentes en los *Hechos de los apóstoles*. El muy perfilado recurso a *βίβλος ψαλμῶν* (Lc 20, 42; Hech 1, 20) y *ψαλμοί* (Lc 24, 44) en los escritos lucanos llama la atención cuando se informa de la suerte de Judas y de la sucesión apostólica del suicida (Hech 1, 20). El narrador ve prefigurados los acontecimientos en Sal 109, 8: «Sean pocos sus días, que otro ocupe su cargo». Tanto su muerte prematura como la «sucesión en el cargo» se leen en el salmo que, en el antiguo testamento, se refiere a un impío. Es incuestionable que aquí se contiene una reflexión de escriba.

Problemas especiales plantea la recepción de Sal 16, 8-11 en Hech 2, 25 ss; 13, 35. Para el texto veterotestamentario tenemos que remitir a lo que se dijo sobre el tema «*liberación de la muerte*». No puede hablarse de una «*resurrección de los muertos*». De forma distinta se entenderán las expresiones hebreas en Hech 2, 25 ss. Puesto que se arranca de la resurrección del Crucificado (v. 24), hay que valorar Sal 16, 8 ss como una declaración de David sobre Jesús como el Mesías. Porque este lugar que anuncia una «resurrección» *no* puede referirse a David mismo. Este murió; su tumba puede contemplarse en Jerusalén. Por consiguiente, David habló como *profeta* que conocía la promesa de 2 Sam 7, 12 s y profetizó la resurrección de Jesucristo. (Cf. también la alusión a Sal 132, 11). Es claro que se ha dado una nueva impronta al sentido del salmo veterotestamentario. Hech 2, 25 ss contribuyó esencialmente en la tradición eclesiástica a ver a la luz de la resurrección, y entenderlos de manera consecuente, salmos veterotestamentarios que tratan propiamente de la «liberación de la muerte». Habrá que decir claramente que aquí se produce un desplazamiento de sentido. Pero no podemos calificar de «manipulación» este desplazamiento de sentido. Si tenemos presentes las intenciones —que transcienden, que apuntan más allá de lo terreno e intramundano— de los salmos del antiguo testamento en los que la vida *ante Yahvé* ha suscitado un concepto de vida muy complejo y el morir *lejos de Yahvé e ir a parar al šeol* ha hecho emerger un concepto de muerte igualmente complejo, comprenderemos mejor el desplazamiento de sentido en su tendencia a hacer patente una consumación del sentido. Pero al mismo tiempo no se tiene derecho a difuminar el kerigma propio del antiguo testamento con la proclamación de la consumación aunque la situación de la disputa jurídica con el judaísmo es tema pasado y la entonces posible manera de argurmentación con la «Escritura» no puede ser relevante ya hoy.

Aludamos de pasada a la designación hímnica de Dios como אל־הכבוד (Sal 29, 3) que aparece en Hech 7, 2 en la traducción *θεὸς τῆς δόξης*. En este y en otros muchos lugares se testimonia: *El Padre de Jesucristo es el Dios de Israel.* Así como él fue ensalzado y venerado en el pueblo de Dios del antiguo testamento, será glorificado también en la comunidad cristiana.

Hech 13, 22 cita, en sentido mesiánico, el v. 21 del salmo real Sal 89: «Encontré a mi siervo David; con mi santo óleo lo ungí». Y a renglón seguido se dirá en Hech: «De la descendencia de éste, Dios, según la promesa, ha suscitado para Israel un Salvador, Jesús» (13, 23). Constantemente se subrayará en el nuevo testamento: Jesús, el que ha cumplido la promesa dada a David y a su linaje, es don de Dios *para Israel.* Los temas «juicio sobre las naciones» y «salvación para las naciones», tan frecuentemente citados en los salmos, aparecen en el kerigma de los Hechos de los apóstoles: el tema del juicio en Hech 17, 31 (cf. Sal 9, 9; 96, 13; 98, 9); el tema de la salvación en Hech 28, 28 (cf. Sal 67, 3; 98, 3).

Pero también la relación Dios-pueblo en los salmos es extrapolada a la relación del Kyrios con su comunidad. Si Sal 74, 2 suplica: «Acuérdate de tu comunidad que de antiguo adquiriste...», esta expresión de oración retorna en la forma de una exhortación en el discurso de Pablo a los ancianos (Hech 20, 28). Y se añadirá subrayando: «...la iglesia de Dios que él se adquirió con su propia sangre», es decir, que la eligió y destinó para ser propiedad suya.

En numerosos lugares las *cartas paulinas* recurren a los salmos del antiguo testamento. Principalmente en la Carta a los romanos aparecen las citas de salmos o formulaciones del lenguaje de alabanza y oración de Israel. El mensaje de la *justificación del pecador* recibe aquí un fuerte apoyo de textos tomados del salterio. En Rom 1, 16 s, Pablo alude a Sal 98, 2: «Se revela la justicia de Dios». El *significado*

universal de este acontecimiento escatológico se testifica claramente en el contexto de Sal 98. El verbo ἀποκαλύπτειν es traducción del hebreo גלה en Sal 98, 2. Si leemos Rom 1, 16 s a la luz de Sal 98, mediante la δικαιοσύνη se da a conocer la implantación escatológica del derecho de Dios que obra la salvación, que renueva la creación; afecta a todos los pueblos. El Dios del derecho viene a juzgar la tierra (Sal 98, 9). Pero este juicio se llevará a cabo a través del evangelio, «*para salvación* del que cree, del judío primero, después también del griego». Ya en Sal 98, צדקה y ישועה son sinónimos. Pero no se puede eliminar o absorber el componente del juicio. Pablo habla de la «ira de Dios» que se revelará sobre cada impiedad e injusticia de los hombres (Rom 1, 18 ss). Aquí se desenmascara al hombre como servidor de ídolos. En Rom 1, 23 se alude a Sal 106, 20. En el texto del antiguo testamento se dice: «y cambiaron su gloria por la imagen de un toro que come heno». En Rom 3, 4 se afirma: Dios es veraz y «todos los hombres son mentirosos». La segunda parte de la frase es una cita de Sal 116, 11. Y sigue a continuación otra cita: «Para que seas justificado en tus palabras y triunfes al ser juzgado». Esta expresión ha sido tomada de Sal 51, 6. Ella sigue a la doxología de juicio y al acontecimiento del *Deum iustificare* en el salmo veterotestamentario. Pero la «justificación de Dios», referida en Sal 51, 6 a un hecho temporal concreto, es situada en Rom 3, 4 en una dimensión escatológica universal. «Ya no se declara a Dios como justo en su juicio temporal, sino que vence en el juicio final a sus opositores terrenos y se demuestra en las palabras de su revelación como justificado. En la cita del salmo, Pablo escucha que la historia del mundo termina con la victoria de Dios sobre sus enemigos y con la manifestación de su derecho sobre lo creado» (E. Käsemann, *An die Römer:* HNT 8a, [4]1980, 76). ¿Quién son estos enemigos? Son los *impíos*, y como tales serán desenmascarados *todos los hombres* sin excepción. En este aspecto se distancia esencialmente la teología de Pablo de los contenidos del salterio. La contraposición de justos e impíos ha sido elevada a un nuevo nivel. Descripciones de los רשעים, que afectan en el antiguo testamento a los enemigos del צדיק, pasan a desvelar la impiedad de *todos los hombres*. En Rom 3, 10 ss se cita: Sal 5, 10; 14, 1 ss; 140, 4; en Rom 3, 18: Sal 36, 2. Todos ellos se encuentran en la imagen del רשע que diseñan los salmos, «judíos y griegos» (Rom 3, 9). Así Pablo puede tomar en Rom 3, 20 y Gál 2, 16 el anuncio de la *iustificatio impii*, tal como se presenta en Sal 143, 2: «¡No entres en juicio con tu siervo! ¡Ante ti ningún viviente es justo!». Sólo la imputación de la justicia divina, la justificación del *impío*, pues, que le sucede a la fe sin prestación humana alguna, produce el cambio (Rom 4, 5 s). Con la cita de Sal 32, 1 s, Pablo habla de la dicha del perdón y

de la no imputación del pecado (Rom 4, 7 s). Y el mensaje que obra la fe es una noticia que se extiende por todo el mundo. Para presentar de forma intuitiva este carácter cósmico universal de la predicación del evangelio, Pablo se refiere en Rom 10, 18 a Sal 19, 5. El salmo del antiguo testamento habla de la «narración del cielo», de la alabanza de la majestad y gloria del Creador que empapa todo el mundo y resuena en el universo entero. Se aplica a la proclamación de la palabra de Dios lo que vale en Sal 19, 5 de la *narratio creationis:* «A todos los países llega el eco de ella y hasta el fin del mundo su lenguaje». ¿Pero hay que reconocer —en correspondencia con el sentido veterotestamentario de la expresión del salmo— el mensaje de la creación en su referencia escatológica al evangelio? Cf. G. von Rad, *Weisheit in Israel*, 1970, 211. En cualquier caso, lo que los pueblos alaban es la meta de la consumación escatológica. Por eso alaban a Dios. Pablo considera como consumada la *alabanza de los pueblos*, mencionada, por ejemplo, en Sal 18, 50 y Sal 117, 1 en forma de promesa (Rom 15, 9.11).

En Rom 11, 1 s, Pablo entra en la situación del pueblo de Dios de *Israel*. Cuando a la pregunta «¿ha rechazado Dios a su pueblo?» se responde con un rotundo «¡jamás!» y se subraya a continuación que «Dios no ha rechazado a su pueblo», se plantea la necesidad de percibir Sal 94, 14 de forma nueva: «Yahvé no rechaza a su pueblo ni abandona su heredad». Esta promesa es inquebrantable. La alianza con Israel no ha sido denunciada. Pero ahora es la comunidad cristiana la que lleva la denominación «Israel de Dios» (Gál 6, 16). Deseos de paz tales como los que se expresa a favor de Israel en los salmos (Sal 125, 5; 128, 6) tienen ahora como destinatario al nuevo pueblo de Dios.

Así como el Israel de la antigua alianza tuvo que cargar sobre sí padecimientos y muerte a causa de su elección (Sal 44, 23), de igual manera, pero en medida especial, la comunidad cristiana será arrojada a la θλῖψις escatológica: «Por tu causa nos matan todo el día; tratados como ovejas destinadas al matadero» (Rom 8, 36).

La exposición presentada hasta ahora podría demostrar cuán firme y profundamente está unido, particularmente, el mensaje de la justificación de Pablo con los salmos del antiguo testamento.

También en las *cartas a los corintios* podemos reconocer claramente la huella de las citas de los salmos veterotestamentarios. En el contexto del descubrimiento de que la sabiduría de este mundo es necedad ante Dios, se cita Sal 94, 11 en 1 Cor 3, 20: «El Señor conoce cuán vanos son los pensamientos de los hombres».

En 1 Cor 10, 20, Pablo pone de manifiesto, recurriendo a Sal 106, 37, que todo lo que los gentiles ofrecen se lo presentan a los demonios, no a Dios.

Es interesante la cita de Sal 24, 1 en 1 en 1 Cor 10, 26. La *libertad* ilimitada, compendiada en la fórmula πάντα ἔξεστιν, se funda en el hecho: «*la tierra* pertenece al Señor *y cuanto hay en ella*». Pero también en este hecho se funda la *responsabilidad* ante Dios y ante los demás, porque la tierra pertenece «*al Señor*». El misterio de la creación contiene la dialéctica de libertad y responsabilidad. «Todas las cosas *(πάντα)* ha sometido bajo los pies» de Cristo (1 Cor 15, 27; Ef 1, 22). El es el Señor del mundo. Sal 8, 3, en conexión con Sal 110, 1 es recibido mesiánicamente y referido al «reino de Cristo». A esta forma de interpretación de Sal 8, 3 hay que referirse cuando se habla de Heb 2, 6 ss.

Aludiendo al «Espíritu de Dios» recibido, el apóstol confiesa con la cita escriturística de Sal 116, 10: «Creí, por eso hablé» (2 Cor 4, 13). Esta frase recortada ha sido arrancada del contexto de Sal 116, pero atrajo la atención hacia sí principalmente porque aparece destacado el verbo **האמין** y porque, como consecuencia de la certeza recibida de la fe, resuena una alocución declaratoria en el salmo veterotestamentario.

En 2 Cor 9, 9 se cita Sal 112, 9 como prueba escriturística en favor de la plenitud del dar de Dios: «Reparte a manos llenas y da a los pobres; su justicia permanece eternamente».

En la *Carta a los efesios* merece mencionarse la cita de Sal 68, 19 en Ef 4, 8 ss. El apóstol habla en v. 7 de la gracia repartida «según la medida del don de Cristo». Los dones son repartidos por el que «ha subido a la altura». Los dos momentos «subida a la altura» y «reparto de dones» han arrastrado la cita escriturística de Sal 68, 19. Si en el salmo veterotestamentario resuena el motivo de la entronización, la aplicación a Cristo significa la proclamación de la *soberanía del ensalzado* que alcanza a todo el mundo. El ha subido «para llenarlo todo» (v. 10). Los dones que él reparte en su comunidad tienen un significado cósmico universal y una repercusión de idénticas dimensiones. Lo que recibe la comunidad es dado a la totalidad de la creación.

En la observación de la recepción de Sal 2 y Sal 110 pudo ponerse de manifiesto que, en la Carta a los hebreos, los salmos veterotestamentarios jugaron un papel especial en la prueba de la mesianidad y filiación divina de Jesús. En la confrontación con especulaciones (gnósticas) de los ángeles, que situaban también a Jesucristo en la cadena de los seres angélicos, los textos de los salmos debían poner de manifiesto el hecho y la manera en que Jesús está elevado como el Cristo sobre todo poder y potestad imaginables. Para determinar lo que significa «ángel» para la Biblia, a diferencia de Hijo de Dios, se alude en Heb 1, 7 también a Sal 104, 4: los ángeles son «mensajeros» y «servidores». La dignidad de Cristo es incomparable. Si en Heb 1, 10 se toma la denominación ὁ θεός de Sal 45, 7 y se aplica a él, en Heb 1, 10-12 se llega, incluso, a tomar una afirmación referida a Dios Creador (Sal 102, 26-28) y a aplicarla al Ensalzado. De manera correspondiente hay que entender también la cita de Sal 8, 3 ss en Heb 2, 6 ss. De nuevo, el enfrentamiento con la doctrina relacionada con los ángeles desempeña un papel decisivo. Se dice en Sal 8, 6: «Apenas inferior le hiciste a un ser celeste» (LXX y Heb 2, 7: ἀγγέλους*)*. Pero esto significa que Jesús está situado por debajo de los ángeles. En el contexto se explica de dos maneras este hecho del anonadamiento:

1) En el presente eón *no puede verse* la majestad y gloria de Cristo.

2) Se ve a Jesús que, mediante el *padecimiento de la muerte*, «fue coronado con majestad y gloria» (cf. Sal 8, 6), porque él tuvo que «degustar la muerte» *por todos*. Así, tenemos que captar la afirmación de majestad «todo has colocado bajo sus pies» sólo «*sub contrario crucis*»*:* se refiere a la futura totalidad del mundo *(οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν* v. 5) y, por consiguiente, debe entenderse en sentido estrictamente escatológico. En la cristología de la Carta a los hebreos se han interpretado, pues, mesiánicamente las expresiones de anonadamiento y exaltación tomadas de Sal 8 y han sido trasladadas al camino de Jesús o a su elevación escatológica. Aquí sorprende, naturalmente, ver que Sal 8, 6, un versículo que según su sentido literal veterotestamentario quiere fundar la majestad y posición de dominio del hombre («un poco menor que los seres celestes»), haya sido comprendido como expresión de anonadamiento. Esto se explica desde la polémica contra la doctrina de los ángeles. De igual manera se presenta una fundamentación, en un aspecto distinto, cuando se dice que el anonadado en el padecimiento de muerte fue *coronado con majestad y gloria* pues él ha degustado la muerte por todos. Pero en todo el proceso de recepción es decisivo el hecho de que Sal 8 ha sido trasladado desde la relación antropológica a la cristológica. Detrás está la certeza de que sólo el Hijo de Dios puede ser aquel υἱὸς ἀνθρώπου a «cuyos pies han sido puestas todas las cosas» (cf. también 1 Cor 15, 27).

En otros pasajes de la Carta a los hebreos, salmos veterotestamentarios cubren las alocuciones y exhortaciones dirigidas a la comunidad. En la advertencia ante el endurecimiento y separación de Dios habla Sal 95, 7 ss en Heb 3, 7 ss. 15; 4, 3 ss.

En Heb 10, 5 ss. 8 ss se cita Sal 40, 7 ss para subrayar el hecho de que es imposible eliminar los pecados mediante los sacrificios de animales. En consonancia con Sal 40, 9 se considera que el verdadero sacrificio consiste en hacer la voluntad de Dios (Heb 10, 7.9).

Finalmente, se refuerza la invitación a ofrecer (Heb 13, 15) a Dios en todo tiempo «sacrificio de alabanza» como «fruto de los labios» (Is 57, 19), mediante la alusión a Sal 50, 14.23.

En la primera *Carta de Pedro* el recurso a los salmos contribuye a clarificar el kerigma. En 1 Pe 1, 17 se toma de Sal 89, 27 a la formulación «invocar a Dios como Padre» y se aplica a la invocación a Cristo. A Sal 34, 9 alude 1 Pe 2, 3 cuando habla de «gustar la bondad» de Dios. Igualmente hay una alusión a Sal 39, 13 cuando se toca el tema de «extranjero» en 1 Pe 2, 11. 1 Pe 3, 10 ss toma reglas de vida sapienciales tales como las que se mencionan en Sal 34, 13 ss. Se responde a la pregunta acerca de una «vida dichosa» desde las tradiciones de la חכמה. La exhortación veterotestamentaria de «arroja tus preocupaciones sobre Yahvé, él te mantendrá en pie» (Sal 55, 23) aparece en 1 Pe 5, 7.

En 2 Pe 3, 8 sirve la cita de Sal 90, 4 para demostrar que la lamentada y chanceada demora de la parusía no desacredita la renovación del mundo. «Porque mil años ante ti son como el ayer que se va, como una vigilia en la noche», dice Sal 90, 4. Este *vuelco de todas las categorías temporales* es llevado a un terreno polémico. Lo que a los ojos de los hombres tiene una duración interminablemente larga es ante Dios un brevísimo espacio de tiempo: mil años son ante él como un día (2 Pe 3, 8). Si dejamos a un lado los números, habrá que preguntar, siguiendo la intención de 2 Pe 3, 8, en qué medida ha cruzado y cambiado realmente la medida humana del tiempo.

Se pudo poner ya de manifiesto que, en el *Apocalipsis de Juan*, los salmos del cristianismo primitivo viven de la tradición lingüística del salterio hebreo. Ahora hay que llamar la atención sobre cómo los salmos veterotestamentarios han sido recibidos en otros contextos de la predicación apocalíptica. En Ap 1, 5 se presenta a Cristo como el «Primogénito» y el «Príncipe de los reyes sobre la tierra». No es difícil caer en la cuenta de que con ello Sal 89, 28 ha sido tenido presente en las denominaciones decisivas del «Ungido de Yahvé».

En la carta circular escrita a la comunidad de Tiatira se utiliza la formulación, que puede probarse en Sal 7, 10, para testimoniar el saber de Dios que penetra en lo profundo del corazón. Nos referimos a la expresión «sondea corazón y riñones». Tal expresión sirve para crear las condiciones indispensables para su función de juez. Tradiciones veterotestamentarias pertenecientes a la institución de la jurisdicción divina en el ámbito del santuario han sido aplicadas a la soberanía del Kyrios sobre las comunidades.

En Sal 86, 9 se espera la adoración y homenaje escatológicos de las naciones. Esta espera vuelve a aparecer en Ap 3, 9 y 15, 4. En el primero de los lugares citados, el concepto «naciones» se refiere a

aquellos que dicen ser judíos, pero que *de facto* no lo son. Con otras palabras: se cuentan entre las ἔθνη «judíos» que se han emancipado del mundo de Israel y que no se encuentran ya entre los «verdaderos israelitas» (Jn 1, 47), pero que no están excluidos de la espera del homenaje escatológico.

En Ap 7, 17 se quiere presentar plásticamente la *paz escatológica* en el mundo eterno de Dios con una imagen que apunta a Sal 23, 2: «El cordero los apacentará y los guiará a los manantiales de las aguas de la vida».

Por otra parte, la *ira de Dios* que será derramada sobre los imperios mundiales que se levantan como enemigos aparece acuñada con metáforas y tradiciones veterotestamentarias. El «cáliz de la ira» (Sal 75, 9) aparece en Ap 14, 10. Horrores apocalípticos de los juicios de Dios son presentados plásticamente en Ap 16, 4 aludiendo a los acontecimientos del éxodo transmitidos en Sal 78, 44 y Sal 79, 3 (las plagas que sobrevinieron al faraón). Y constantemente aparece también en Ap la formulación de la *doxología del juicio:* «Justo es Yahvé en todos sus caminos y bondadoso en todas sus obras», se dice en Sal 145, 17 (cf. Ap 15, 3; 16, 5). A Sal 19, 10 se refieren los lugares Ap 16, 7; 19, 2; Ap 16, 5.7; 19, 2 a Sal 119, 137.

Pero como se ha puesto ya de manifiesto, no sólo se anuncia en la toma de textos de salmos los juicios de Dios, sino maravillosas demostraciones de gracia y de poder salvador escatológico. Los redimidos siervos de Dios *contemplarán*, por siempre y en una consumación que subrepuja todas las promesas, *el rostro de Dios* (Ap 22, 4 en la recepción de Sal 17, 15 y Sal 42, 3). Lo que para los orantes de los salmos de Israel fue el *summum* de la alegría cultual y de la espera perfecta, encontrarse con el Dios vivo, «contemplar su rostro», se hará realidad en el *esjaton* en el mundo eterno de Dios:

ὄψονται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ.

SIGLAS

AO	Der Alte Orient
BK	Biblischer Kommentar
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
CR	Corpus Reformatorum
EvTh	Evangelische Theologie
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
HUCA	Hebrew Union College Annual
JBL	Journal of Biblical Literature
KAT	Kommentar zum Alten Testament
KBL	LKöhler/WBaumgartner, Lexicon in VT Libros
OTS	Oudtestamentische Studien
PJB	Palästina-Jahrbuch
PsStud	Psalmen-Studien (SMowinckel)
Teol. AT	Teología del Antiguo Testamento
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
TheolAT	Theologie des Alten Testaments
TheolStud	Theologische Studien
ThZ	Theologische Zeitschrift
VT	Vetus Testamentum
WA	Luthers Werke: Weimarer Ausgabe
WO	Die Welt des Orients
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZAWBeih	Beihefte zur ZAW
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

INDICE DE CITAS BIBLICAS

GÉNESIS

EXODO

LEVÍTICO

NÚMEROS

DEUTERONOMIO

JOSUÉ

JUECES

1 SAMUEL

PROVERBIOS

JOB

INDICE DE NOMBRES Y MATERIAS